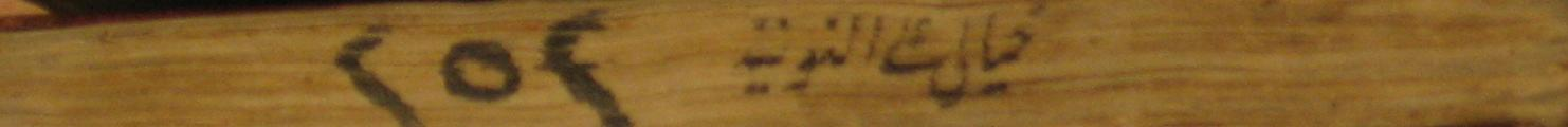



KÖPRÜLÜ KÜT.
252
M. ASIM BY.


٢٥٤



الاول وقدحوا كبرى القياس الثانى وذهبت الكرامية الى حقية الكل

وقدحوا كبرى القياس الاول وما اشتهر فى بعض الكتب الكلامية

من ان اهل الحق انما صححوا القياس الاول وقدحوا صغرى القياس

الثانى مبنى على ان القرآن عندهم هو النفسى فقط واما تسمية اللفظى

فعلى سبيل التجوز او على ان النفسى هو اللفظى من غير اعتبار الترتيب

فى الاجزاء وقد صرح محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام

بانه مذهب الحنابلة ايضا ورايت فى بعض شروح الكشاف ما يوافقه

ثم انه تعالى شاء اى من شانه تخصيص الاشياء بالوقوع فى وقت بصفة

الارادة والمشية اذ لولا ذلك يلزم الترجح بلا مرجح فان شيئا من غيرها

لا يصلح لذلك فان قلت بل العلم بالمصلحة صالح لذلك قلت لم اذ

قد يكون المصلحة فى الفعل والترك متساوية كما فى صورة القدحين

والرغيفين والطريقين فان قيل ان كان نسبة الارادة الى الضدين

والاوقات على السوية كالقدرة فهى لا تصلح ايضا لذلك والا يلزم

الايجاب وينتفى الاختيار اجيب بان شان المختار ترجيح احد المتساويين

وان تساوى نسبة تعلق ارادته ورد بلزوم الترجح بلا مرجح الى التعلق

نظرا

الارادة واجيب بانه مرجح بمجرد ذاتها من غير ثبوت تعلق آخر هناك
لما وقد يجاب بان التعلق امر اعتباري فلا حاجة الى المرجح على انه يجوز
ان يكون المرجح هو التعلق الاخر للارادة ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار وفيه ان التعلق وان كان امرا اعتباريا الا انه حقيقي له
تحقق في محله وموصوفه في نفس الامر فيحتاج الى المرجح ولا ينقطع بانقطاع
الاعتبار وهو ظاهر لمن كان له دربة في الصناعة وقد يجاب باختيار
الشق الثاني فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه
ورده بعض الفضلاء بانه انما يصح في المختار بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل دون ما نحن فيه وهو الذي يصح منه الايجاد
والترك فان تعلق الارادة باحد الضدين اذا كان لذاتها لم يتصور
تعلقها بالضد الاخر ويمكن دفعه بان القادر هو الذي يصح منه
الايجاد والترك نظرا الى نفس القدرة ولا ينافيها اللزوم بحسب انضمام
الارادة نعم يتجه لزوم انتهاء القدرة والارادة في بعض المقدورات
وقدمه ايضا ولا مخلص الا بمنع قوله ان الارادة اذا كان تعلقها باحد
الضدين لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الاخر بناء على جواز

تخلف

تخلف المعلول عن علته التامة في المختار كما ذهب اليه البعض من المتكلمين
فتدبر واعلم انا اذا توجهنا الى تحصيل شيء نتصور المصلحة في فعله
وتركه فان كانت المصلحة في فعله راجحة على ما في تركه تنبعث
فينا حالة الى تحصيلها وان كانت المصلحة في تركه راجحة على ما في فعله
تنبعث فينا حالة الى تركه والا نتردد في فعله وتركه الى ان يحصل
فينا جهة مرجحة لاحدهما على الاخر فلا يبعد ان يكون الحال في جناب
البارى كذلك فحينما يتحقق المصلحة في فعل شيء يتعلق علمه تعالى
بها فيتبعه ارادة فعله وحينما يتحقق المصلحة في تركه يتعلق
علمه بها فيتبعه ارادة تركه فان قلت الفعل بعد تحقق المصلحة
وتعلق العلم بها ان كان واجبا يلزم الايجاب ايضا والا فلا بد له
من مرجح اخر وهكذا فيتسلسل قلت ليس القادر عبارة عن الذي
يتصور منه اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل فانه يجري مجرى
الجمع بين الضدين بل القادر هو الذي يتصور منه اختيار الترك
بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس بحسب الدواعي المختلفة وهذا المعنى
متحقق بعد كون ذلك الفعل واجبا فلا ايجاب ولكن لا نختار الشق الثاني

وهو ان الفعل مع ذلك يكون راجحا ولا ينتهي الى حد الوجوب فلا
يلزم الترجيح بلا مرجح ولا الايجاب قال الامام وهذا الكلام ضعيف
من وجهين الاول ان رجحان احد الطرفين على الآخر لما كان حال
التساوي ممتنعا فعند ما صار مرجوحا اولى بالامتناع فيكون الطرف
الآخر واجبا لا راجحا اذ لا خروج عن طرفي النقيض وانت خبير بانه
لو صح يلزم ان يكون كل من الطرفين حال تساويهما واجبا وممتنعا
معا وانه باطل قطعا والثاني ان الطرف الآخر لا يكون ح ممتنعا بل ممكنا
فلنفرض مع ذلك المرجح حصول الطرف الراجح تارة والمرجوح اخرى
فاختصاص احد الوقتين بحصول احدهما والآخر بالآخر ان لم يتوقف
على مرجح آخر فقد ترجح الممكن المتساوي من غير مرجح وان توقف عليه
لم يكن ما فرضناه مرجحا تاما تاما على انا ننقل الكلام الى هذه الحالة
فيلزم اما الانتهاء الى حد الوجوب او التسلسل قال الامام وهذا كلام
قاطع لا رجاء في دفعه وانا اقول لم لا يجوز ان يكون المصلحة في الفعل
في وقت معين دون غيره من الاوقات فيترجح وجوده في ذلك الوقت
على عدمه فان قلت تلك المصلحة من الامور الممكنة ايضا فلا بد لها

من مرجح آخر وهلم جرا فيتسلسل قلت لو سلم فيجوز ان ينتهي الى
مصلحتين يكون كل منهما مصلحة للاخرى ولا يلزم منه سوى تقدم
كل منهما في الوجود العلمي على وجود الآخر في الخارج بل على ايجادها
ولا فساد فيه والعجب ممن يعد منا من الفحول كيف لم يبذلوا جهدهم
في النظر في ذات الله وصفاته واهملوا مباحث القدرة والارادة مع
كونهما من امهات اصول الدين فان السعي في تشييد غيرهما مع اهمالهما
ليس الا كبناء القصور على الثلوج واما انه تعالى ذو قدرة فيجيء
من المحقق الاستدلال عليه **قال** وكثرة القدماء غير لازمة •
اذ لم يكن غيرها في عين يقظان **اقول** هذا جواب عما يقال ان في
اثبات الصفات قولا بتعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين
وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة منها فما بال من اثبت اكثر من ذلك
وحاصله انا لا نم ان اثبات الصفات القديمة يستلزم التعدد والتكثر
وانما يلزم ان لو كانت غير الذات والنصارى وان لم يصرحوا بكونها
متغايرة لكن لزمهم ذلك لزوما لاخفاء به حيث جوزوا انتقال اقنوم
العلم الى بدن عيسى عم هذا والظاهر ان تكفير جميع فرق النصارى

انما هو لانكارهم نبوة محمد عم والاحاديث الانتقال لا بطرح في الكل
كما لا يخفى لمن تامل فيما تقدم وههنا بحث وهو ان الاشاعرة قد فسروا
الغيرين بالموجودين اللذين يجوز انفكاك احدهما عن الآخر ومن
البين ان انتفاء التغاير بهذا المعنى مما لا يرفع التعدد والتكثر
والتحقيق ان ما كان كفرا بالاجماع انما هو تعدد الذوات دون الذات
مع الصفات ولعل المعنى من نفي التغاير هو هذا وان ما ذكره المحقق
اشارة اليه كما لا يخفى على من له ادنى تفطن **قال** نفي التسلسل
جمعا او معا به • افاد قدرة ذي صنع واتقان **اقول** هذا اشارة
الى ما اعتمد عليه الاصحاب في اثبات القدرة ونفي الايجاب كما وعدناه
فيما سبق وتقريره انه لو كان موجبا يلزم قدم الحادث او تخلف
المعلول عن علته التامة وكلاهما بط واعلم ان هذا الاستدلال
يتوقف على حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والا لجاز
ان يصدر عنه فاعل مختار قديم يستند اليه الحوادث بحسب
اراداته المختلفة او يصدر عنه كل حادث بشرط حدوث صفة
في ذاته او بتوسط حركة سرمدية تكون جزئياتها الحادثة شروطا

لحدوث الحوادث في عالمنا هذا كما زعمه الفلاسفة ولا يلزم
شيء مما ذكر فظهر انه لا يكفي مجرد انتفاء قديم مختار وسلسلة معلولات
الواجب تعالى وانتفاء حركة سرمدية في تمام هذا الاستدلال
وانه لا فايدة فيه لنفي التسلسل جمعا وانما وقع ههنا ذكره
استطرادا واحتجت الفلاسفة على نفي القدرة بان تعلقها باحد
الضدين ان كان لذاتها يلزم انتهاء القدرة بل استغناء الممكن
عن المؤثر وانه بط قطعا وان كان لا لذاتها يلزم التسلسل وأجيب
بان تعلقها باحد الضدين بالارادة التي من شانها ان تتعلق بذلك
من غير احتياج الى امر آخر فتدبر واعلم ان قدرته تعالى تعم
جميع الممكنات لاشتراكها في المقتضي واليه ذهب اهل الحق وخالفهم
في ذلك طوايف منهم الثنوية القائلون بانه لا يقدر على خلق
الشر والا لكان خيرا وشريرا معا وقد مر جوابه ومنهم النظام
واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق القبيح اذ مع العلم
بقبحه سفه وبدونه جهل يجب تنزيه الله عنه والجواب منع القبح
بالنسبة اليه فانه ملكه فله ان يتصرف فيه كيف يشاء ولو سلم

اتفق المتكلمون على انه قادر فاعل بالاختيار على معنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك للدواعي المختلفة لانه لو كان موجبا بالذات فان لم يتوقف
تاثيره في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم لانه حينئذ اما ان لا يتوقف على شرط اصلا او يتوقف والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة
او يتوقف على شرط قديم وهو ايضا كذلك اذ يلزم من قدمه قدم الشرط قدم اثره لكن قدم العالم محال وان توقف تاثيره في العالم
على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه فان توقف على وجوده كان الكلام في حدوث
الشرط كالكلام في حدوث العالم فيلزم ان يكون حدوثه لوجود شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ... حدوث شرط الشرط فيلزم
اجتماع حوادث متسلسلة
لا نهاية لها لاحتياج كل شرط
الى شرط آخر مقارن له الى
غير النهاية وهو محال
وان توقف على ارتفاعه فوجود ذلك
الشرط ايضا يكون موقوفا على
عدم حادث قبله وهكذا الى
غير النهاية فيلزم التسلسل في الحوادث
متعاقبة لا اول لها وهو
محال ايضا   شرح طوالع

فما ذكر لا يدل الا على عدم صدوره عنه لوجود صارف وهو
لا ينافي القدرة عليه نظرا الى امكانه الذاتي ومنهم عباد واتباعه
القائلون بانه لا يقدر على خلق ما علم انه لا يقع لامتناعه او يقع
لوجوبه والجواب ان هذا الامتناع او الوجوب لا يخل المقدورية
ومنهم ابو القاسم البلخي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل
مقدور العبد لانه اما طاعة او معصية او سفه وكلها مستحيل
على الله تعالى والجواب انها اعتبارات تعرض لافعالنا باعتبار اشتمالها
على امتثال الامر والوجوب وعدمه فلا يتصور في فعله تعالى نعم افعاله تعالى
مشتمل على حكم ومصالح كما ينبئ عنه الايات والاحاديث وهو لا يخفى
فيها لما مر ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس
مقدور العبد كما يرشدك اليه برهان التمانع والجواب انه مبني
على تاثير القدرة الحادثة وسنبطله على انه يجوز ان يكون تعلق
قدرته تعالى مانعا من تاثير قدرة العبد ولا يلزم الا ثبوت
نوع من العجز في العبد وهو انما ينافي الالوهية دون العبودية
وقد علم بجواز وقوعهما وفيه تامل **قال**

كما استدل على علم المؤثر من اتقان افعاله ارباب الايقان **اقول**
يعني استدل ارباب اليقين وهم المتكلمون على انه تعالى قادر بنفي
التسلسل كما انهم استدلوا على كونه تعالى عالما باتقان افعاله
وتقريره ان افعاله تعالى متقن مشتمل على الصنع الغريب والترتيب
العجيب وكل من كان فعله كذلك فهو عالم اما الصغرى فظاهر
لمن نظر في الافاق والانفس وارتباط العلويات بالسفليات
وما اعطي للحيوانات من الاسباب والالات المناسبة لمصالحها
وما اعطي للنحل والعنكبوت من العلم ما يفعله من البيوت
بلا فرجار والة اما الكبرى فضرورية وقد نبه عليها بان
من راى خطوطا حسنة او سمع الفاظا عذبة تدل على معان دقيقة
جزم بان مصدرها عالم وتوهم كفاية الظن مدفوع بالتكرر
والتكثر على ان التصور ضروري وهو كاف في المقصود فان قلت
لم لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا يستند اليه الحوادث
ويكون له تلك الصفات قلت لعدم كون ذلك قديما لتبين
حدوث ما سوى ذات الله وصفاته فلو كان حادثا يلزم التخلف

عن العلة التامة واجاب عنه الامام في الاربعين بانا قد بينا
حدوث العالم فكان ما يترجح تعالى فيه بالقدرة والاختيار ولا بد ان يكون
له شعور بما يقصد الى ايجاده واختراعه وانت خبير برجوع
هذا الى طريقة القدرة التي ذكرناها فيما تقدم ومن ههنا يتوهم
ان طريقة القدرة والاختيار اوكد من طريقة الاتقان فتدبر
واستدل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بانه عالم بذاته الحاضرة
عنده وهو مبداء الممكنات والعالم بالمبدأ عالم بذي المبدأ اما
الصغرى فلانه لا معنى للعلم بالشيء سوى الحضور المذكور ورده
صاحب المواقف بانه على تقدير تسليم ذلك لم لا يجوز ان يشترط
فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما
بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها
حاضرة عندها غير غايبة عنها كذا وجهه الشارح الفاضل
واعترض عليه بعض من افاضل العصر بانه يودي الى ان يوجد
حقيقة الشيء بدونه وهو غير معقول فالمراد لم لا يجوز ان يشترط
في حضور الشيء للشيء المغايرة بين الحاضر وما حضر هو عنده

حتى

حتى لا يتحقق علم الشيء بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم للمغايرة
وانت خبير بان مراد المراد بذلك الاشتراط هو الاستدلال على انه
لا يعلم ذاته بانتفاء الشرط على انتفاء المشروط لا عكسه المفهوم
من كلام هذا البعض واما اعتراضه على توجيه الشارح بلزوم
وجود حقيقة الشيء بدونه ففي غاية السقوط فان مقصوده ان حقيقة
العلم ليس عبارة عن الحضور مطلقا بل هي عبارة عن الحضور على
وجه مخصوص اعني حضور الغير وهو لا يتحقق في نفس الشيء فلا يكون
عالما بنفسه نعم يتجه ان الحضور نسبة وهي لا يتحقق بدون تغاير
المنتسبين ولو بالاعتبار اللهم الا ان يراد التغاير الذاتي كما هو
المتبادر من الاطلاق فان قلت ههنا احتمال ثالث لعل مراد
المواقف هو ذلك وهو انا وان سلمنا ان حقيقة العلم هو الحضور
لكنه مشروط بالتغاير لكونه نسبة ولا تغاير بين الشيء ونفسه
قلت لو كان مراده ذلك لكان الظاهر ان يقول وان سلمنا ان
حقيقة الحضور لكنه لا يتحقق بين الشيء ونفسه فليتامل واما الكبرى
فلان المبدأ ملزوم والمعلول لازم والعلم بالملزوم يوجب العلم

باللازم ورده صاحب المواقف بانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول والالزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة
والبعيدة واعترض عليه بعض الافاضل بان جميع لوازم الشيء لا يلزم
ان يكون معلولات له كيف وعلة الشيء لازمة بل الاشياء قد يقع
بينها التلازم والجواب ان المراد بذلك جميع المعلولات اللازمة قريبة
كانت او بعيدة كما اشير اليه في الشرح وقد اجيب عن ذلك في شرح
المقاصد بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بما له في نفسه
ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك وليس بشيء فان ما ذكروه في ذلك
انما يدل على كونه عالما بذاته المجردة ومن ههنا ظهر ان ما نسب اليهم انه تعالى
لا يعلم الجزئيات الا بالطبايع الكلية خطأ غير مطابق لما ذهبوا اليه
والتحقيق انه يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة لتنزهه عن
الزمان ذاتا وصفة ومثل هذا الكلام لا يكون متغيرا بل ثابتا
ابد الدهر كالعلم بالكليات وهذا معنى قول المحقق وعلمها لزمانيات
قاطبة لا يقتضي توقيتا بازمان وقالت الدهرية انه لا يعلم نفسها
لكونه نسبة او صفة ذات نسبة وهي لا يتصور بين الشيء ونفسه والجواب

ان التغاير الذاتي لا يجب في تحقق النسبة بل يكفيه التغاير الاعتباري
من جهة صلاحية ذاته للعالمية والمعلومية كما في علم احدنا نفسه
وبهذا ظهر بطلان ما قيل انه تعالى لا يعلم شيئا اصلا والا لكان عالما
بعالميته وفيه علم بنفسه وهو ممتنع لما قاله الدهرية ومنهم من يعكس
مذهب الدهرية ويقول انه يعلم ذاته ولا يعلم غيره والا لتحقق فيه
كثرة غير متناهية وانه ممتنع والجواب ان ذلك كثرة في الاضافات و
التعلقات ولا دليل على امتناعها فتدبر وقيل انه لا يعلم غير
المتناهي والا لكان له حد وطرف به يتميز عن غيره في المفهوم متميز
عن غيره والجواب منع انحصار وجه التمايز في الحد والطرف •
قال ليس يخرج شيء عن ارادته • لكنه قط لا يرضى بكفران اقول
اتفق اهل الحق على ان ارادة الله تعالى تتعلق بما كان ولا تتعلق
بما لم يكن على ما روي عن النبي عم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن وانعقد عليه اجماع السلف والخلف ثم اختلفوا فمنهم من
اكتفى بذلك القدر وامتنع عن القول بانه مريد الكفر او الفسوق
لايهامه بكون الكفر والفسق مامورا به وجوزه بعضهم لاندفاع ذلك

بقرينة حالية او مقالية وقالت المعتزلة ارادة الله لا تتعلق الا
بالخيرات وان لم تقع واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الامر بالايمان
مع ارادة نقيضه مما يعد سفها عند العقلاء والجواب المنع وانما يكون
سفها ان لو انحصر المقصود في تحصيل المامور به وليس كذلك كما اذا
امر المولى عبده او اعتذر لعصيانه فانه يامره بما يامر مما لا يريده
وما يقال من ان الموجود هنا انما هو صورة الامر لا حقيقته فان العاقل
لا يطلب ما يؤدي الى هلاكه وخلاف مقصوده فانه مردود بانه قد يطلب
ذلك اذا علم انه لا يحصل وفيه فايدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق
بذلك اصلا كما يشهد به الوجدان الصادق الثاني لو كان الكفر
مرادا لكان بقضائه فيجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب
واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر والجواب ان للكفر نسبتين نسبة
اليه تعالى باعتبار خالقيته ونسبة الى العبد باعتبار كاسبيته
فوجوب الرضاء به باعتبار النسبة الاولى لا يستلزم الرضاء به
باعتبار النسبة الثانية التي هي مناط الانكار الثالث لو كان الكفر
مثلا مرادا لكان التكليف بالايمان تكليفا بما لا يطاق لما ان خلاف

مراده تعالى ممتنع عندكم والجواب ان التكليف بمثل ذلك جايز بل واقع
وانما الذي لا يقع هو التكليف بما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة
لاستحالته عقلا وعادة كالجمع بين النقيضين والطيران في الهواء
وفي قوله لكنه قط لا يرضى بكفران رد لما قالوا ان الارادة هو الرضاء
والكفر ليس بمرضي لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فلا يكون مرادا
وتوجيه الرد ان الرضاء اخص من الارادة لكونه عبارة عن الارادة
مع ترك الاعتراض فلا يلزم من انتفائه انتفاؤها **قال**
ليس الارادة امرا وابتغاء بل • وصف يخصص مقدورا برجحان
اقول لما استدل المعتزلة على ان الكفر لا يقع بارادة الله تعالى
بانه لو كان كذلك لكان الاتيان به موافقا لمراد الله تعالى فيكون
طاعة يثاب به وانه باطل بالضرورة اشار المحقق الى الجواب بان
الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة ولا يستلزمها ايضا
كما في صورة الاعتذار والاختبار ولهذا يقال فلان مطاع الامر
ولا يقال مطاع الارادة وقوله بل وصف يخصص اشارة الى ما اعتمد
عليه الاصحاب وتقريره انه قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة

لله تعالى ولابد في اختصاص بعضها بالوقوع في اوقاتها المعينة
من مخصص وهي الارادة على انا سنبين انه خالق افعال العباد
من غير اكراه وهو لا يتصور بدون الارادة . واما ان ارادته تعالى
لا تتعلق بما لا يكون فلانه تعالى عالم بعدم وقوعه فلو تعلقت به
فاما ان يقع فيلزم انقلاب علمه جهلا اولا فيلزم عجزه وقصوره
عن تحصيل مراده . **قال** تجويز ترجيح ما ينبغي ترجحه كفي اناءين
من ماء لعطشان **اقول** هذا تنبيه لما سبق من كون الارادة
صفة مخصصة للمقدورات بالرجحان والوقوع في اوقاتها المعينة
وفيه اشارة ايضا الى الرد على من زعم ان الارادة عبارة عن العلم
بالنفع او ميل تابع له وانه يمتنع ترجيح احد المتساويين على الآخر
بدون ذلك وذلك ان العطشان اذا ظهر له اناءان مملوان من ماء
واحد فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير توقف في ذلك على
اعتقاد النفع وكذا الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان
في التأدية الى مطلوبه الذي هو النجاة فانه يختار احدهما بمجرد ارادته
من غير مرجح يدعو الى ذلك من اعتقاد النفع او ميل تابع له وقد يقال

لا يلزم

لا يلزم من فرض التساوي وقوعه بل لابد في مثل هذه الصورة
من مرجح بحسب اعتقاده . والالم يتقدم عليه على ان طبيعته تقتضي
سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع
الضعيف واما العطشان فانه يختار ما هو اقرب لليمين وكذا الجائع
يختار من الرغيفين ما هو اقرب الى ذلك والجواب بعد التسليم ان ما ذكر
سنده في الحقيقة بمنع امتناع ترجيح احد المتساويين على الآخر بدون
اعتقاد النفع فما ذكر نمنع يكون كلاما على السند الاخص وانه لا يجدي
بطائل اذ يمكن ان يقال الفرق بين المختار والموجب ضروري فان كل
احد نفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده . وبين كون
الحجر هابطا بطبعه فلو توقف صدور الفعل عن المختار على اعتقاد
النفع الخارجي لم يبق بينهما فرق فليتامل **قال** تكوينه ازلي لا زمان له
لكن تكونه في الوقت والآن **اقول** ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي
ومن تبعه الى ان التكوين صفة حقيقية ازلية زائدة على السبع
المشهورة ومذهب الاشعري انه من قبيل الاضافات التي لا تحقق لها
في الخارج وظاهر كلام المحقق يدل على ان المختار عنده هو الاول

لوجوه الاول انه تعالى مكوّن للاشياء وهو لا يتصور بدون التكوين
ولابد ان يكون ازليا لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ورد بان مبناه
على كونه صفة حقيقية وهو ممنوع والثاني انه تعالى تمدح في كلامه الازلي
بانه الخالق البارى فلو لم يكن ازليا لكان ذلك مدحا بما ليس فيه
ورد بانه كالتمدح بقوله يسبح له من في السموات والارض ولاشك انه
انما يكون فيما لا يزال والثالث انهم قالوا ان العادة الالهية جارية في
ايجاد الاشياء بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني بالتكوين الا هذا ورد بانه
يرجع ح الى الكلام على انه عند الاكثرين مجاز عن سرعة الايجاد وقوله
لكن مكونه بفتح الواو واسم مفعول فانه ان كان متغيرا على سبيل
التدريج يكون وجوده في الوقت والزمان والا ففي الآن واما التكوين
فلما لم يكن متغيرا اصلا لم يتصور دخوله تحت الزمان والآن قطعا
وفيه اشارة الى رد ما اشتهر من مذهب الاشعري من ان التكوين عين
المكوّن وذلك ان التكوين ازلي لا زمان له بخلاف المكوّن فانه واقع
فيه فكيف يكون عينه وايضا لو كان التكوين نفس المكون لزم ان يكون
المكوّن مكوّنا بنفسه وفيه استغناء عن الصانع ومنهم من قال انه اراد

بالتكوين هناك المكوّن كالخلق يطلق ويراد به المخلوقات فعلى هذا
يصير النزاع لفظيا والظاهر انه اراد بذلك ان الفاعل اذا فعل شيئا
فليس هناك الا الفاعل والمفعول واما الحالة التي يعبر عنها بالتكوين
وغيره فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا
محققا مغايرا للفاعل والمفعول في الخارج وانما لم ينسب الى الفاعل
لايهامه بكوّن ساير الصفات عين الذات فلابد في ابطال ذلك
من اثبات كون التكوين صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة
والحق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المكون في وقت وجوده
اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا لها واذا نسب الى القادر يسمى التكوين
والايجاد فالتكوين عبارة عن كون الذات بحيث يتعلق قدرته بوجود
المكوّن في وقت وجوده واما الترزيق والتصوير والاماتة والاحياء
فانما يتحقق بحسب خصوصيات المكونات وليس كل منها صفة حقيقية
ازلية على حيالها كما يزعمه جماعة من علماء ما وراء النهر بل هي راجعة
اليه وسند رحقيقته قال كلامنا صفة نفسية فيها . تمتاز عن اخرس
او عجم حيوان اقول يريد ان كلامنا حقيقة صفة نفسية واما الحسية

فانما سمي كلاما مجازا تسمية للدال باسم المدلول على ما اشار اليه الاخطل
في قوله ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا وتقديم
الظرف اعني قوله فيها للحصر اي اسمارنا عن الحيوانات العجم لا يكون
الا بالنطق الباطني واما اللفظي فربما يصدر عنهم ايضا هذا ويحتمل
ان يكون مراده ان كلامنا كما يكون حسه كذلك يكون نفسه بها نمتاز
عن الاخرس والحيوانات العجم فالتقصير على الاول قصور ولا نكن
من القاصرين **قال** فليس علما بشيء او ارادته لزومها بافتراق
عند وجدان **اقول** استدل القوم على كونه مغايرا للعلم بان
الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وفيه ان الموجود هناك
صورة الخبر لا حقيقته وانه تعالى لا يخبر الا عن علم فلا يصح القياس
وعلى كونه مغايرا للارادة بان الرجل قد يامر لعبده عند امتحانه
او اعتذاره بعصيانه بما لا يريده كامر وفيه ما فيه ولما كان حال
المستدلين ما ترى احال المحقق التفرقة بينها على الوجدان
فانه يشهد بمغايرته للعلم والارادة ونحن نقول اما مغايرته
للارادة فلانها الصفة المخصصة المرجحة والكلام لا يصلح لذلك

واما

وآما مغايرته للعلم فظاهر اذا كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم
لتغاير النسبة لكل واحد من المنتسبين او صفة ذات اضافة مغايرة
للصورة الذهنية واما اذا كان عبارة عنها كما ذهب اليه الفلاسفة
فيما متحدان ليس الا فقد ظهر ان النزاع في انه العلم او غيره لفظي نشأ
من عدم تحرير محل النزاع **قال** لا يعضي خلق نفسي وكثرته خلق
اللغات كالنحل وفرقان **اقول** هذا زيادة تثبيت للكلام النفسي
فان واحدا منا قد ياخذ القلم في يده ويملأ الالواح والصحف من احاديث
نفسه من غير تلفظ بكلمة فظهر انه محقق لا يسوغ انكاره وانه لا يستلزم
اللفظي كما زعمه المعتزلة **قال** الشرع ليس بفرع للكلام لما يكفي لاثباته
اعجاز قران **اقول** لا يذهب عليك ان الانسب بالمقام ان يراد النفسي
بالكلام فان الشرع لا يتوقف عليه اصلا بل على دلالة المعجزات مطلقا فيصح
التمسك بالشرع في ثبوته كما مر وانما اسند الى اعجاز القران وجعل
كافيا في ثبوته لما انه ابهر المعجزات واظهر الدلايل ولك ان تحمله على
الحسي بقرينة ذكر القرآن فيما تقدم فان الشرع لو توقف فانما يتوقف
على اعجازه وكونه مخلوقا له لا لغيره لا على كونه تعالى متكلما به ومؤلفا له

وانه ليس من تأليف المخلوقات فيصح التمسك بالشرع عليه من غير لزوم دور
او اثبات الاعلى بالادنى كما وعدناه فيما سبق فان قلت اليس يلزم من كونه
مخلوقا له تعالى كونه مؤلفا له قلت لا الا ترى ان هذا المؤلف مخلوق الله تعالى
عندنا مع كونه من تأليف المحقق الآن ودلالة الاعجاز على مجرد كونه مخلوقا
لله من غير دلالة على انه من تأليفه محل تأمل فليتأمل قال
ورؤية الله بالابصار واقعة للمؤمنين لكن لا العيان اقول
ذهب الشيخ الاشعري الى ان الرؤية عبارة عن الانكشاف التام للشيء على
ما هو عليه بحاسة البصر فيكون على طبق المنكشف في التكيف بكيفية والتجرد
عنها ورد بانا اذا نظرنا الى القمر ثم غمضنا العين فلا شك انه منكشف
لدينا في الحالتين فلو كانت الرؤية عبارة عن ذلك لكنا نبصر القمر في كلتا
الحالتين واجيب بان الرؤية عنده ليست عبارة عن العلم بالشيء مطلقا
بل على وجه خاص وهو انما يتحقق في الحالة الاولى دون الثانية ولقد
طال النزاع بين المتكلمين اهل الاسلام وغيرهم في انه هل يجوز ان يرى ويقع
الرؤية في دار الآخرة ام لا فجوزه اهل الحق وقالوا بوقوعها للمؤمنين في الجنة
ونفاه المعتزلة والفلاسفة والحق الجواز لما ان ذلك عبارة عن الادراك

التام

التام لشيء على ما هو عليه بحاسة البصر ولما كان ذاته تعالى مجردة عن التكيف
بالكيفيات وجب ان يكون رؤيته كذلك فلا مانع في ذلك من جهة العقل
اصلا فيجوز رؤيته قطعا ولانها محض خلق الله تعالى من غير ان يكون لشيء
مدخل فيها ولا يبعد ان ينكشف انه الله تعالى عقيب صرف الباصرة هذا وقد
سلك الاشعري ومن تبعه في هذا المقام طريقة لا تفضي سالكها الى المرام ولهذا
قال الشيخ ابو منصور الماتريدي نحن لا نثبت صحة رؤية الله بالدلائل
العقلية بل نتمسك فيها بظواهر القرآن والاحاديث ونتكلم على تأويلات
المخالفين واختاره الامام الرازي في الاربعين ونحن قد ثبتنا
قدمك فيه كيلا تركن الى الذين ظلموا انفسهم فتمسك فيما اخذت عذاب
عظيم وقد يستدل عليها بقوله تعالى رب ارني انظر اليك الآية وتوجيهه
ان الرؤية لو كانت ممتنعة لما طلب موسى عم وقوعها لكونه عبثا او جهلا
بما لا يجوز في ذات الله تعالى وهو لا انبياء مح وايضا انها قد علقت
على استقرار الجبل الذي هو ممكن في نفسه فكذا ما علق عليه واعترض
بانا لا نسلم انه طلب رؤية ذاته بل آية من آياته او العلم الضروري
به ولو سلم فلا نم الجهل او العبث لجواز ان يكون ذلك لارشاد القوم

او زيادة طمانينة فى القلب ولو سلم استحالة جهل موسى ع م فى هذه
المسئلة فلا نم ان ما علقت هى عليه امر ممكن بل ممتنع لانه استقرار الجبل
حال الحركة ولو سلم فلا نم ان التعليق بالممكن يدل على الامكان مطلقا
بل اذا قصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا قصد الى
الاقناط الكلى او بيان عدم المشروط لعدم وقوع الشرط كما فى هذه
الاية فلا واجيب بانه لو لم يكن المطلوب رؤية ذاته لم يتطابق السوال
والجواب والقوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى ع م بانه يمتنع الرؤية
والا لم يصدقوه بعد السوال ايضا ولا يليق بشان الانبياء سلوك طريقة
توهم جهلهم بما يعرفه جهلة المعتزلة واستقرار الجبل حال الحركة يمكن بان
يخلق السكون بدل الحركة ودلالة الاية على الاطماع اظهر منها على الاقناط
والامكان لازم سواء قصد بيان الوقوع او لا ثم ان المحقق لم يتعرض
بامكان الرؤية بل بادر الى التصريح بوقوعها للمؤمنين لما انه يفهم
منه التزاما واراد بالعميان الكفرة الذين هم عمى عن ايات الله ولا يكادون
يفقهون حديثا كما يشعر به التقابل فالوجه الدال على الوقوع دال على
الامكان ايضا منها وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصل

بالى عبارة عن الرؤية او تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته على
ما عليه الثقات ولما تعذر ههنا الحقيقة تعين حمله على الرؤية
لكونها اقرب المجازات وقد صح ان رسول الله فسره بذلك ومنها
قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان فيه تحقير الشان الكفار
وتخصيصا لهم بكونهم محجوبين فلزم ان لا يكون المؤمنون محجوبين
وهو المعنى بالرؤية ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
فان المراد بالزيادة هو الرؤية كذا فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومنها قوله ع م انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وللمنكرين ههنا شبه تنقسم الى عقلية ونقلية اما الشبه
العقلية فقد سقطت بما ذكرناه من التقرير المحرر كما لا يخفى
على ذى فطنة فلا نطول بذكرها الكتاب واما الشبه النقلية
فوجوه اربعة الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار وهو اللطيف الخبير والاستدلال من وجهين الاول
ان الرؤية والابصار مترادفان او متلازمان بحيث لا يصح
اثبات احدهما ونفى الاخر والابصار جمع محلى باللام وهى من صيغ

العموم كما تقرر في اصول الفقه فيستفاد من الاية ان لا يراه احد
وهو المطلوب والثاني انه تمدح في كلامه بانه لا يرى فكان
وجوده نقصا يجب تنزيهه الله عنه واجيب بانا لا نم ان الادراك
بالبصر والرؤية مترادفان او متلازمان بل هو اخص منها
لكونه عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بجميع جوانب المرئي
ولهذا يقال رأيته وما ادركته ببصري فلا يلزم من نفيه نفي كونه
مدحا نفيها وكون وجودها نقصا ولو سلم فلا نم ان الاية تفيد
عموم السلب بل سلب العموم لكون موضوعها جمعا محلى باللام الاستغراقية
كما اعترفتم به دخل عليه النفي ولو سلم انه يفيد عموم السلب في الاشخاص
فلا دليل عليه في الاوقات وقد يجاب عن الثاني بان التمدح
انما يكون اذا كان ممكن الرؤية ولم ير لكونه متعززا بحجاب
الكبرياء اذ لا تمدح للمعدوم بانه لا يرى لامتناع رؤيته فالاية
حجة لنا لا علينا فليتدبر الثالث ان سؤال الرؤية لم يذكر في
موضع من كتابه الا وقد كان مقارنا بالاستعظام والاستنكار
ولو كانت ممكنة لما كان الامر كذلك والجواب ان الاستعظام

انما كان لطلبهم ذلك تعنتا وعنادا او لو كان للامتناع لمنعهم
موسى عم كما منعهم حين قولهم اجعل لنا الها بقوله بل انتم قوم تجهلون
او لطلبهم الرؤية على وجه المقابلة في جهة الثالث قوله تعالى
لن تراني فان كلمة لن للتاكيد اذا لم ير موسى عم ابدا لم ير غيره
اصلا اذ لا قائل بالفصل والجواب منع كونها للتابيد بل هي لتاكيد
النفي في المستقبل الرابع قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه فان هذه الآية
دلت على انه لا يرى وقت الكلام فلا يرى في غيره ايضا اذ لا قائل
بالفرق والجواب ان الوحي هو اسماع الكلام بخفية ولا دلالة
فيه على انتفاء الرؤية قال يرى الهوية لا من جوهريته
او كونه عرضا او شئ فيه اقول اراد بالهوية ذات المرئي
لا وجوده فان امتناع رؤيته ضروري ومنعه مكابرة كما نص عليه
الامام في نهاية العقول ولم يرد بها هوية الواجب والا لم يكن
لقوله لا من جوهريته او كونه عرضا معنى بل اراد بها هوية المرئي
على الاطلاق والضمير في قوله لا من جوهريته او كونه عرضا راجع

الى المرئيا والى الهوية بتاويل المرئي واراد بسبق الفقدان الحدوث
فحاصل كلامه ان الرؤية لما كانت عند الاشعري عبارة عن العلم
الخاص الذي لا يتعلق الا بالموجود المتعين كما مرت اليه الاشارة
ظهر ان المصحح لها ليس هو خصوصية الجوهرية لا خصوصية العرضية
ولا خصوصية الحدوث ايضا بل الوجود كما هو المشهور او التعين
او المجموع المركب منهما وكل منهما متحقق في جناب الباري فيصح رؤيته
هذا هو النهاية في شرح المقام والله الموفق للمرام **قال**
حقيقته الحق لم تتعقل بعالمنا. لكن تردد هم في دار رضوان.
اقول اختلفوا في ان ذاته تعالى هل يجوز ان يعلم بكنهها ام لا
فذهبت الفلاسفة الى امتناعه وتبعهم الغزالي وامام الحرمين
منا وجماعة من الصوفية وجوزه الجمهور من المتكلمين ثم اختلفوا
في وقوعه فنفاه المحققون منهم واثبته الآخرون ومنهم من تردد
فيه بعد ذلك في دار الآخرة وهو المختار عند المحقق لما
سنذكره احتج الاولون بان تعقلها الادراك كنهه بالضرورة
لا يكون الا بالحد والله منزه عنه لاستلزامه التركيب المنافي

للوجوب الذاتي ورد بمنع الحصر اذ يجوز ان يكون ذلك بطريق الفيض
من غير سابقة قصد واكتساب على ان الرسم قد يفيد الكنه وان لم
يكن مطردا او استدل النافون بوقوعه بان ما نعلم منه البشر
هو الصفات والسلوب والاضافات وذلك ليس علما بحقيقة الذات
ورد بعد تسليم ان معلوم كل احد ذلك بانه وان لم يكن علما بها
لكنه يجوز ان يكون وسيلة اليه لابد لنفيه من دليل واستدل
المثبتون بانا نحكم على حقيقته تعالى باحكام يقينية والحكم على
الشيء يستدعي تصوره والجواب ان التصديق انما يستدعي تصور
المحكوم عليه بالوجه لا بالكنه والنزاع انما وقع فيه واعلم ان هذه
المسئلة وجدانية فالحاكم بحصولها لانفسنا في الماضي والحال ليس
الا الوجدان واما في المستقبل فلا طريق الى الجزم بها سوى السمع
وكذا الطريق الى الجزم بحصولها للغير سواء كان فيما مضى او في الحال
او في الاستقبال هو السمع فحيث لا سمع ينبغي ان نتوقف ونتردد
ولا نجزم بحصولها او انتفائها فليتدبر والله الهادي **قال**
الله خالق افعال العباد وما. يظن توليد من فعل انسان.

اقول اختلفوا في ان افعال العباد هل هي مخلوقة لله كلها او للعباد
او لهما جميعا فذهب اكثر اهل الحق الى انها مخلوقة لله تعالى ابداعا
واختراعا وانما للعباد كسبها ومقارنة قدرتهم اياها واتفقت
الفلاسفة والمعتزلة على انها مخلوقة للعباد ومستندة اليهم ثم
اختلفوا فذهبت الفلاسفة الى انها انما يصدر عنهم على سبيل
الوجوب بحيث يمتنع التخلف وتبعهم الحسن البصري من المعتزلة
وامام الحرمين منا كما هو المشهور وقال اكثر المعتزلة بل على سبيل
الصحة والاختيار وما يقال من ان الصحة انما هي بالقياس الى
القدرة واما بالقياس الى تمامها فليس الا الوجوب فان اراد
ان هذا هو الحق الصريح فلا نزاع معه وان اراد انه مذهب اكثر
المعتزلة فممنوع نعم قد ذهب منهم ابو الحسين البصري الى ذلك كما مر
ولذلك قال الامام انه قد ترك ههنا مذهب اصحابه ولعله هذا
هو مراد صاحب قواعد العقايد من قوله ان هذا مذهب المعتزلة
والحكماء جميعا وذهب طايفة الى انها انما تقع بمجموع القدرتين ثم
اختلفوا فذهب الاستاد الى انهما متعلقان بالفعل نفسه

ووافقه النجار من المعتزلة وقال القاضي قدرة الله تتعلق باصل
الفعل وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة ومعصية لنا على ما هو
المختار وجوه الاول ان افعال العباد ممكنة وكل ممكن فهو داخل تحت
قدرة الله لشمول قدرته لجميع الممكنات كما مر فلا يقع بقدرة العباد
والا لاجتمع قدرتان مستقلتان على مقدور واحد وفيه ان معنى
شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات صحة تاثيرها فيها وجواز وقوعها
بها نظرا الى ذاتها فكيف يلزم من تاثير القدرة الحادثة فيها اجتماع
المؤثرين على اثر واحد فتامل والثاني ان العبد لو كان خالقا لافعاله
لكان عالما بتفاصيلها الواقعة فيها واللازم بط كما يشهد به رجوع
المصنف الى وجدانه شهادة ظاهرة وقد يقال في ابطاله ان النايم
قد يفعل باختياره ولا يشعر بكمية ذلك الفعل ولا كيفيته وتعرض
بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له
ذلك الشعور وليس بشيء فان النوم ضد للادراك فكيف يجتمع معه
نعم كون ذلك الفعل الصادر منه من قبيل الافعال الاختيارية
محل تامل وقد نقض اصل الاستدلال بالكسب فانه جار فيه بعينه

مع ان الكاسب لا يعلم تفاصيل فعله المكسوب فان ادعى ان الاجمال
كاف فيه فليدع مثل ذلك في الايجاد ايضا من غير فرق الثالث
ان العبد لو كان موجدا لافعاله بالاختيار لكان متمكنا من فعلها
وتركها فلا بد ان يتوقف ترجح احدهما على الآخر على مرجح سواء كان
ذلك اعتقاد النفع او ميلا يتبعه او صفة اخرى من شانها التخصيص
والا لكان صدوره عنه اتفاقيا لا اختياريا وينسد باب اثبات
الصانع ايضا فذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره والا يلزم
التس فهو من غيره ويبطل الاستقلال على ان الفعل لا بد وان يكون
واجبا عنده دفعا للتس في المرجحات فيلزم الاضطرار المنافي
للاختيار وبهذا التحرير ظهر بطلان ما قاله صاحب المواقف من ان
هذا الاستدلال انما يصح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجحات
في الفعل الاختياري والا فعلى راينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار
باحد طرفي الفعل من غير داع الى ذلك الطرف فلا يلزم من كون الفعل
بلا مرجح كونه اتفاقيا نعم يتجه ان ذلك يجوز ان يكون من العبد
بلا اختيار منه او ينتهي الى ما يكون كذلك فلا يلزم التس ولا بطلان

الاستقلال

الاستقلال وأما حديث وجوب الفعل ولزوم الاضطرار فبعد
تسليمه قد يدفع بان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار كما في
اختيار الواجب تعالى هكذا احقق المقال ودع عنك ما قيل او يقال
وأما المعتزلة فقد افترقوا فيه فرقتين فرقة وهم ابو الحسين البصري
ومن يتبعه يزعم ان كون العبد موجدا لافعاله ضروري وانكاره سفسطة
فانا نفرق بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون
الثانية ورد بان الفرق راجع الى وجود القدرة وعدمها ونحن
لا ننكرها بل تاثيرها على ان نسبة الكل الى انكار الضروري والسفسطة
مما لا يقبل اصلا وفرقة يزعم انه استدلالي واستدلوا عليه بانه لو كان
الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب
والعقاب ورد بانه انما يتم على المجبرة القائلين بنفي الكسب
والاختيار بالكلية ونحن لا ننكره بل نثبته على ما مر على ان ما ذكروه
في خلق الاعمال لازم لهم في علم الله فان ما علم الله وجوده فهو
واجب الصدور عن العبد وما علم الله عدمه ممتنع الصدور
والا لجاز انقلاب علمه جهلا ولا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل

فاعدة التكليف وما يترتب عليه من الثواب والعقاب قال الامام
لو اجتمع جميع العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا الا بالتزام
مذهب هشام وهو انه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واورد بدون
الالتزام بان العلم تابع للمعلوم بمعنى انه مطابق له والاصل في هذه
المطابقة هو المعلوم كما ذهب اليه المحققون فان العلم بان زيدا سيدخل
الدار انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يدخل فيها دون العكس
فلا مدخل للعلم في وجوب الشيء وامتناعه وسلب القدرة والاختيار
كما في افعال الواجب المختار واما التمسك بقوله فتبارك الله احسن الخالقين
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فمعارض بقوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون وخالق كل شيء وفعل العبد شيء على ان الخلق هناك بمعنى
التقدير لا الايجاد وقوله وما يظن توليده عطف على افعال العباد
اي الله خالق ما يظن المعتزلة توليده من فعل انسان وانما فيه يصح
محلا للخلاف بانه هل للعبد فيها صنع ام لا واعلم ان المعتزلة القائلين
باسناد افعال العباد اليهم خلقا وابداعا اختلفوا في الافعال
المترتبة عليها فقال ثمامة بن اشرس انها حوادث لا محدث لها وانه بين

البطلان

البطلان وذهب النظام الى انها مستندة الى الله تعالى وقال الجمهور
منهم انها حاصلة من افعال العباد بطريق التوليد وهو ان يوجب
فعل لفاعله فعلا آخر كحركة الاصبع فانها توجب لفاعلها حركة
الخاتم ومنهم من فصل في ذلك فقال ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل
فمستند اليه وما كان في محل مباين لذلك فكذلك ان وافق لاختياره
كالقطع والذبح وما لا فلا كالالام في المضروب لنا على ابطال التوليد
وجوه الاول وهو العمدة انا قد بينا استناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء فينتفي الاستناد انتهاء والثاني ان الحبل
المعقود بشيء اذا جذبه القادران عليه فتحرك ذلك الشيء فحركته
اما ان يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين او بواحد فيلزم
الترجيح بلا مرجح او بثالث وهو المط الثالث انه لو كان مقدورا
للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب وفيه انه مقدور عندهم لا مطلقا
بل بواسطة السبب والرابع انه لو كان بقدرة العبد لما كان موجودا
بعد فنائه واللازم بط فان من رمى سهما اذا مات قبل ان يصل
حيا ثم وصل فجرحه وافضى ذلك الى زهوق روحه بعد الشهور

والسنين فهذه الآلام انما حدثت بعد ما صار الرامي ميتا والقول
بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة
وبان معنى كون المتولد مقدر العبد تاثيرها في السبب كلام خال
عن التحصيل على ما لا يخفى على ذي فطنة ثم هذا الاشوم حجة على من خص
التوليد بمحل القدرة والموافق للاختيار ثم ان القايلين بالتوليد
افترقوا الى فرقتين فرقة وهم ابو الحسين ومن تبعه قالوا انه ضروري
قد بينة عليه بانه لا شك ان العلم الحاصل من النظر فعل الناظر وليس
صدوره منه بطريق المباشرة ضرورة وانما فيه التوليد
والجواب ما مر فيما سبق وفرقة وهم الجمهور منهم قالوا انه استدلالي
واستدلوا عليه بمثل ما مر في خلق الاعمال من ورود الامر والنهي
بالمتولدات وورودها في المباشرات وكذا المدح والذم عليها والحكم
باستحقاق الثواب والعقاب عقيبها وكذا نسبتها الى العباد دون
الواجب تعالى كما يقال حمل فلان ثقيلا وآلم زيدا تدل على ما قلناه
والجواب عن الكل ان كسبيه اسبابها يكفي فيها واجاب الآمدي عنها
بان اجراء العادة بخلق المتولدات عقيب الفعل المباشر كاف في ذلك

واعلم

واعلم ان بطلان قاعدة خلق الاعمال يكفي لبطلان التوليد
الا انهم اوردوا ذلك تاكيدا وتفصيلا وتنبيها على ما وقع
فيما بينهم من الاختلاف والثاني بعد الاتفاق في اصله ثم ان
بطلانه يكفي لبطلان ما يتفرع عليه ايضا فلا ضرورة في ذكر
فروعه والجواب عنها ومن اراد الاطلاع على تفاصيلها فليرجع
الى المطولات **قال** هادٍ مضلٍ حقيقي وان نسبا على المجاز الى رسل
وشيطانٍ **اقول** ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى ان الهداية
عبارة عن خلق الاهتداء والايمان والاضلال عبارة عن خلق
الضلالة والكفران فلا ينسبان عندهم حقيقة الى غير الله اذ
لا خالق سواه ثم قد تسند الهداية على سبيل المجاز الى الرسل
والقرآن كما في قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم
والاضلال الى الاسباب والشياطين كما في قوله رب انهن
اضللن كثيرا خلافا للمعتزلة بناء على زعمهم الفاسد من سقوط
قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب فحملوا
الهداية على بيان طريق الحق او الارشاد الى طريق الجنة

في الآخرة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب
بالضلال او الوجدان ضالا واورد عليهم ورود الهداية في مواضع
من القرآن مقيدة بالمشيئة فان البيان عام لا يقبل التقييد
وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله عم اللهم اهد قومي
مع انه بين لهم طريق الحق وللمعتزلة ان يحملوها على ارشاد
طريق الجنة في الآخرة او على الدلالة الموصلة الى البغية اشتراكا
او مجازا كما حملها الاشعري فلكهم هداه فلم يهتد على المجاز
وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
ومن ههنا ظهر الجواب عما يقال انه لا معنى لتعليق الاضلال بمعنى
التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا على مشيئة الله
كما وقع في كتابه المجيد ثم ان الهداية قد تفسر بوجدان طريق
يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال بمعنى فقدان ما يوصل اليه
فعلى هذا يكونان لازمين والمشهور عندنا انها عبارة عن الدلالة
على ما يوصل الى المطلوب وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة
الى المطلوب وظهر لك مما ذكرناه ان هذه المسئلة داخلة في مسئلة

خلق الاعمال فذكرها بعدها في هذا المقام تخصيص بعد تعميم لزيادة
الاهتمام قال الحسن والقبح شرعيان لكننا نقول بالعقل ايضا
قد بينا لان اقول لا بد قبل الخوض في المطلوب من تحرير محل النزاع
حتى يرد السلب والايجاب على محل واحد فنقول ان الحسن والقبح
يطلقان على ثلثة معان الاول هو ان الحسن تعلق المدح بالفعل
عاجلا والثواب آجلا والقبح تعلق الذم به عاجلا والعقاب آجلا
والثاني هو ان الحسن ملايمة الغرض والقبح منافرته والثالث
هو ان الحسن صفة الكمال والقبح صفة النقصان ولا نزاع
في ان هذين المعنيين ثابتان بالعقل وانما وقع النزاع في الاول
فذهبت المعتزلة الى انه ثابت بالعقل والشرع انما ورد للكشف
والبيان وقد صرح في شرح المقاصد بان بعض اهل السنة
وهم الحنفية ذهبوا الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك
بالعقل كما هو راي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب
التصديق بالنبي عم وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة
الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه

على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب تركه ذلك
ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا
بالوجوب والحرمة على الله وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق
لافعال العباد وهو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من
غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض
ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض وهذا معنى قول المحقق لكنا
نقول بالعقل ايضا قد بينا الان وذهبت الاشاعرة الى انه ثابت
بالشرع مطلقا واحتجوا عليه بوجوه الاول ما مر من ان العباد
مجبورون في افعالهم لوجوبها عند تمام المرجح فلا يتصف بالحسن
والقبح العقليين واعترض بانه يبطل الشرعيين ايضا لكونهما
من صفات الافعال الاختيارية وايضا يكون التكليف بها
تكليفا بما لا يطاق وهم لا يقولون به واجيب بان القدرة
الكاسبة كافية في الشرعيين بخلاف العقليين اذ لا بد فيهما
من تاثير القدرة على سبيل الاختيار كما اعترفوا به واما حديث
عدم القول بوقوع التكليف بمثل ذلك فكاذب قطعا لما سيجيء

والثاني لو كان حسن الفعل وقبحه بالعقل لكان تارك الواجب
ومرتكب الحرام معذبا ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب
تعذيب العصاة اذا لم يموتوا عن توبة واللازم بط لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثالث لو كان حسن الفعل
لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تبدل حال الفعل من حسن الى قبح
وبالعكس لان ما كان بواسطة الذات او لازمها لا يزول عنها
لكن التالي بط فان الكذب قد يحسن فيما اذا كان انقاذ المظلوم
من يد الظالم فيقبح الصدق هناك لكونه اعانة للظالم فلا يكون
الحسن والقبح فيهما ذاتيين وهكذا سائر الافعال وهذا انما هو
على من قال حسن الافعال وقبحها لذواتها او للوازمها كما ذهب
اليه القدماء ومن بعدهم ولا تقوم حجة على الجبائي بان حسنها
وقبحها لوجوه واعتبارات لا لذواتها ولوازمها الرابع ما سماه
صاحب المقاصد مغلطة الجذر الاصم وبعد تحيرهم في حلها عقول
العقلاء وفحول الاذكياء وهو ان الحسن والقبح لو كانا ذاتيين
لزم اجتماع المتنافيين بالذات في قول من قال هذا الكلام الذي تكلمه

الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم كذبها وبالعكس وقد
تصورذلك في مثل قولنا الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق
اولاسي مما اتكلم به غدا بصادق ثم اذا جاء الغد اقتصر المتكلم
على قوله الكلام الذي تكلمت امس به ليس بصادق فان صدق كل
من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقه وبالعكس قال
ولقد تصفحت الاقاويل فلم اطفر بما يروي الغليل وتاملت كثيرا
فلم يظهر الامل من التغليل وحاصل ما ذكر في حلها ان الصدق والكذب
انما يتناقضان اذا اعتبرا حالين لحكم واحد وحكم بهما على موضع
واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر محكوما به لاختلاف
المرجع كما في تلك المغلطة فانا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الاصدق
نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق ههنا محكوما به
وفي الاول حالا فاجيب بمنع تناقض الصدق والكذب المذكورين بناء
على وقوع احدهما حالا للحكم والآخر محكوما به وهذا في نفسه ظاهر
البطلان كما اعترف به ذلك المحقق حيث قال لكن الصواب عندي
في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز في حل الاشكال ونحن

نقول هلم ايها الاقران ان كنتم على شيء نتفكر في حل هذا الاشكال
ليظهر سر هذا المقال وينكشف بيني وبينكم جلية الحال فنقول وبالله
التوفيق ونعم الرفيق اما الكلام المذكور اولا فمحله ان حاصله قولي ليس
بصادق ليس بصادق كما لا يخفى على ذي فطنة فان اريد به الحكم
بالاتحاد بينهما بمعنى ان الاول عين الثاني كما في قولنا الانسان انسان
فلا شك في صدقه وانه لا يستلزم كذبه وهو ظاهر وان اريد به
سلب الاتصاف بالصدق بمعنى انه كاذب فح اما ان يراد بالموضوع
سلب الصدق عن نسبة ما هو كاذب فيكون القول بانه كاذب
صادقا ولا يستلزم كذب الاول صدقه ولا صدق الثاني كذبه
وان اريد به سلب الصدق عن نسبة مخصوصة فان كانت تلك
النسبة مطابقة للواقع يكون الاول كاذبا ايضا والثاني صادقا
من غير استلزام كذب الاول صدقه وصدق الثاني كذبه وان لم يكن
مطابقة للواقع يكون الاول صادقا والثاني كاذبا بدون ان
يستلزم صدق الاول كذبه وكذب الثاني صدقه وان اريد به
نفي ثبوت الصدق ووجوده في الخارج وان كان خلاف الظاهر

فهو صادق والثاني كاذب وليس فيه اجتماع الصدق والكذب
في كلام واحد اصلا واما التصوير المذكور ثانيا فلان الكلام الغدي
يتضمن كلامين احدهما انه متكلم فانه وان ذكر في الكلام على وجه الصلة
لكنه يتضمن الاشارة اليه والثاني ان ذلك الكلام ليس بصادق ولا شك
ان الاول منهما صادق فيكون الكلام الامسي كاذبا اذ يكفي لكذب الكلية
تخلف فرد منها ويلزم منه كذب الثاني ولا يستلزم صدق الاول
كذبه وكذب الثاني صدقه ولا كذب الامسي صدقه يظهر ذلك بادنى
تامل بمثل هذا احقق المقال ودع عنك ما قيل او يقال **قال**
وللعباد اختيار وهو كسبهم فيوصفون بطوع او بعصيان
اقول لما كان ثبوت الحسن والقبح بالشرع موهما بانتفاء قدرة
العباد وتحقق الجبر في افعالهم الاختيارية عقبه بمسئلة الاختيار
دفعا لذلك الايهام وردا على من يقول بالجبر من الانام وقوله
وهو كسبهم جواب عما يقال لا معنى لكون العبد مختارا الا كونه موجدا
على سبيل القصد والارادة وهو ينافي استناد جميع الممكنات
اليه تعالى ابتداء وحاصله انه قد دل البرهان على ان الخالق لها

هو الله تعالى وثبت بالضرورة ان للعبد قدرة واختيارا في بعض
الافعال كالمشي على الارض دون البعض الاخر كالصعود الى السماء فالتجئنا
في التفصي عن هذا المضيق الى اثبات الاختيار الجزئي المسمى بالكسب
وهو عند الاشعري عبارة عن مقارنة قدرة العبد لافعاله
الاختيارية من غير ان يكون لها مدخل في وجودها وعند البعض
هو عبارة عن صرف القدرة والارادة الى نحو المراد بل عن القصد
والارادة وله مدخل ما فيها وفي بنيه على نفي الجبر بانه لو لم يكن
للعباد في افعالهم اختيار اصلا لما صح تكليفهم بالاوامر والنواهي
ولما ترتب عليها المدح والذم والثواب والعقاب ولما كان للوعد
والوعيد فايدة ولما بقي الفرق بين الكفر والايمان والاساءة الى المساكين
والاحسان ولما صح اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد
والاختيار مثل صلى وصام ولما بقي بينه وبين طال الغلام واسود
لونه لان الكل بخلق الله من غير قدرة واكتساب للعباد فان قلت ما
يتعلق منها ذلك بوجوده يكون واجبا وما يتعلق بعدمه يكون ممتنعا
ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا بعد تسليم ذلك انه انما ينافي

الاختيار على سبيل الاستقلال كما ادعاه المعتزلة لا ما نحن فيه
وهو ظاهر قال لا دخل للعقل في حكم الآمر وفي تجويز تعليله في البعض قولان
اقول قد علم من كون الحسن والقبح شرعيين ان لا دخل للعقل في احكام
الله تعالى الا ان المحشي اعاده ليحصل توطئة لبيان انتفاء الاغراض
في افعاله واحكامه تعالى قال صاحب المقاصد ما ذهب اليه الاشاعرة
من ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض منهم من بعض ادلته عموم السلب
ولزوم النفي ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم والاول
مثل قولهم لو كان البارى تعالى فاعلا للغرض لكان ناقصا في ذاته
مستكملا بالغرض وانه باطل ورد بجواز عوده الى الغير واجيب
بانه لا يكفي عوده الى الغير بل لا بد وان يكون اصلح بالنسبة اليه ايضا
والا لم يكن غرضا لفعله ضرورة وفيه نظر واعلم ان الاستكمال
بتحصيل الغرض راجع الى الاستكمال بصفة التكوين فمن جعلها
قديمة ينبغي ان يجوز تعليل افعاله تعالى بذلك كما نقل عن بعض الفقهاء
واما الاشاعرة فقد زعموا انها حادثة ومتجددة ولهذا ذهبوا الى
نفي ذلك عن افعاله تعالى لكنه محل تامل قلنا والثاني مثل قولهم انه

لابد

لا بد من الانتهاء الى ما يكون غرضا دفعا للتسلسل فلا عموم اصلا
وقد ذكرنا فيما تقدم ما به التفصي عن هذا فتذكر قال على ان البعض
لا يعقل فيه نفع لاحد قطعا كتخليد الكفار في النار والحق ان تعليل
البعض سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح كايجاب الحدود والكفارات
وتحريم الخمر والمسكر ثابت لا يمكن انكاره على ما يشهد به ظواهر النصوص
والاحاديث ولعل قول المحشي وفي تجويز تعليله في البعض قولان
اشارة الى هذا ثم ان المشهور من مذهب الاشاعرة نفي تعليل افعاله تعالى
بالاغراض مطلقا وكان الاول ذكر لاثبات المذهب والثاني لابطال
مذهب الخصم على انه يمكن تعميمه بادنى عناية كما لا يخفى على ذي خبرة
وانه لا يلزم من نفي تعليل افعاله تعالى بالحكم والمصالح كونها معللة بالعلل
الغائية والاغراض لكونها اعم منها فلا يستلزم ثبوتها ثبوتها على ما نص
البعض من المحشين واحتجت المعتزلة على ثبوت الغرض في افعاله
بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه تعالى منزه عنه واجيب بان العبث
انما يتصور فيمن يكون شانه ذلك وهو اول المسئلة على انه
ينتفع بالحكم والمصالح الراجعة الى مخلوقاته فان قلت ان تعلق علمه تعالى

بتلك المصالح والحكم وقد فعله لاجلها يلزم التعليل بالاغراض اذ
لا معنى لها سوى ذلك والا يلزم الجهل على الله تعالى واندفع قلت يجوز
ان يتعلق علمه بها قبل الفعل لكنها لا تكون اسبابا باعثة على اقدامه
وموجبة لفاعليته حتى يكون عللا غائية واغراضا فيلزم الاستكمال
بها بل هي غايات مترتبة على افعاله فلا يكون شئ منها باعثا خاليا عن
الفائدة وبها يأول الايات والاحاديث المشعرة بثبوت الاغراض
في افعاله تعالى فتدبر **قال** ولا يكلف عبد فوق طاقته لكنه لا يعقل
عاجز عاب **اقول** ما لا يطاق على ثلث مراتب اعلاها ما يمتنع لذاته
فالاكثرون على امتناع التكليف به لامتناع تصوره ومنهم من جوز
ذلك ومنع امتناع تصوره والا لامتنع الحكم عليه بذلك الامتناع
ولا يخفى ما فيه وقد يحكى عن البعض القول بوقوعه فانه تعالى امر ابا لهب
بان يصدقه في جميع ما اخبر به رسوله ومن جملته انه لا يؤمن فقد امره
بان يصدقه بانه لا يصدقه وانه جمع بين النقيضين ورد بان الايمان
هو التصديق الاجمالي اي كل ما جاء به الرسول فهو حق ولا استحالة
في صدوره من ابي لهب وانما المستحيل هو التصديق التفصيلي الذي

لا يتحقق

لا يتحقق بدون ذلك التصديق المستلزم للجمع بين النقيضين واوسطها
ما امتنع بناء على تعلق علم الله تعالى او ارادته بعدم وقوعه والتكليف به
جايز بل واقع اتفاقا وادناها ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة
كخلق الاجسام والطيران في الهواء فجوزه الاشاعرة وقالوا بعدم
وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة بناء
على قبحه وهذا معنى قوله لا يكلف العبد فوق طاقته لكنه لا يفعل عاجز عاب
قال لو كان اصلح فرضا ما ابتلى احدا بالكفر والفقر والبلوى والاحزان
اقول ذهبت المعتزلة الى ان رعاية الاصلح للعباد واجبة فالبصريون
منهم خصصوها بالامور الدينية واراد بالاصلح الانفع في باب
الدين وقال البغداديون منهم بل في الدنيوية ايضا فهم يعنون
بالاصلح الاوفق للحكمة والتدبير واعتمدوا فيه على قياس الغائب
على الشاهد فان الحكيم اذا امر بالطاعة وقدر على اعطاء ما يوصل
المأمور اليها ولم يفعل عد من زمرة البخلاء ورد بانه في الشاهد
كذلك ولا كذلك الامر في الغائب واحتج الاصحاب على بطلان ذلك
بوجوه الاول ما ذكره المحقق من انه لو كان الاصلح للعباد واجبا لما خلق

الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام
والالام وساير انواع المحن **الثانى** لو كان ذلك لوجب لما وجب
على العباد شكر الله تعالى على فعل لكونه اداء للواجب عليه كمن
يرد وديعة الى صاحبها ويؤدى دينا لازما عليه **الثالث**
ان مقدورات الله غير متناهية فاى قدر يفعلونه فى الاصلح
ففوقه ما هو اعلى منه صحت لا الى حد **والرابع** لو وجب رعاية
الاصلح لما امات الانبياء والاولياء المرشدين وابقى ابليس
وذرياته المفسدين **قال** والرزق ما سيق للحيوان ياكله
محرما او مباحا فهو قسمان **اقول** هذا موافق لما اختاره بعضهم
من ان الرزق هو كل ما يتغذى به الحيوانات من الاغذية
والاشربة لا غير قال صاحب الابكار والمختار انه كل ما انتفع
به سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا كان او محرما ويؤيده
قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اذ لا يتصور الانفاق فى المعنى
الذى ذكره المحقق وقد يعتذر بان اطلاقه على المنفق بطريق
المجاز قيل لم يرد بما ذكر تعريفا للرزق بل هو نفى لما ذهب اليه

المعتزلة

المعتزلة ولا يخفى ما فيه من التعسف واما المعتزلة فقد فسروه
بالحلال ونقض بقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها
فانه يفهم منه ان للبهايم رزقا ولا يتصور فى حقها حل والحرمة
والجواب ما سبق وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به ويلزمهم
ان من لم يملك طول عمره الا الحرام فالله لا يرزقه شيئا وهو خلاف
ما ثبت بالاجماع قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز الذم
والعقاب على اكله قلنا ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره
وارتكابه المنهى عنه وقوله محرما او مباحا لا دخل له فى التعريف
بل هو تصريح منه بانه ينقسم عندنا الى ذينك القسمين لكمان عمت
المعتزلة من اختصاصه بالحلال **قال** ولا يتقدم حيوان على اجل
وان تقطع فى انياب غيلان **اقول** هذا رد لما زعمه اكثر المعتزلة
من ان المقتول قد قطع عليه اجله وهو الوقت الذى علم الله
بطلان حيوة للحيوان وانه لو لم يقتل لعاش الى الوقت الذى علم
الله موته فيه لولا القتل وقال ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات
فى ذلك الوقت البتة والمذهب ان المقتول ميت باجله من غير تقدم عليه

ولا تأخر عنه وانه لو لم يقتل لما قطع بوجود الاجل وعدمه على ما
يدل عليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
والضمير في قوله وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره راجع الى مطلق
المعمر ونظيره قولك له درهم ونصفه والمعنى لا ينقص عمر شخص من
اعمار اقرانه ومن امثاله واما قوله عم لا يزيد في العمر الا البر
فقد قيل انه خبر الواحد فلا يعتمد عليه في هذا الباب وقد يقال
الزيادة والنقصان انما هو بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم
اذ قد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد فيؤول الى موجب
علم الله على ما اشير اليه بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب وتمسكت المعتزلة بانه لو كان ميتا باجله لما استحق
القاتل الذم والعقاب ورد بانه لاكتساب الفعل المنهي سيما
عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل وقال ابو الهذيل انه لو لم
يمت في ذلك الوقت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله ومغيرا
لعلمه ورد بان عدم القتل على تقدير علم الله بانه لا يقتل فلا يلزم
ما ذكرته وقد ظهر لك مما ذكرناه ان الاجل عندنا وعند ابي الهذيل

واحد

اي الاضطرارية والاضطرار منه

واحد وعند اكثر المعتزلة اثنان وقالت الفلاسفة ان للحيوان
اجلا طبيعيا بتحلل رطوبته وحرارته الغريزيتين واجلا اخترامية
بحسب الآفات والامراض **قال** كل العناصر والافلاك حادثة
وجزؤها جوهر فرد ببرهان **اقول** ذهب الجمهور من المتكلمين الى ان
الجسم مركب من الجواهر الفردة المتناهية وهي العين الذي لا يقبل
الانقسام اصلا لا كسرا لصغره ولا قطعا لصلابته ولا وهما
لعجز المتوهم عن تميز طرف عن طرف ولا فرضا عقليا لاستلزامه خلاف
المقدر وفيه ان للعقل ان يفرض خلاف ما قدره سيما فيما اذا
ادعى ان الواقع خلاف ذلك كما يشعر به التفرقة بين القسمة الوهمية
والفرضية بان الوهم ربما لم يقدر على تميز طرف عن طرف فيقف
بخلاف العقل فانه يحيط بالكليات المشتملة على الصغير والكبير
فلا يقف والمشهور فيما بين الانام ان مذهب النظام هو القول
بتركب الاجسام من الجواهر الفردة الغير المتناهية والصواب عندي
ان مذهبه هو القول بتركبها من الاجزاء التي تنقسم بالفعل الى
غير النهاية لان مأخذ ذلك ادلة نفاة الجزء الذي لا يتجزى فانه

لما طالع فيها ولم يقدر على دفعها اذعن بها فحكم بان الجسم ينقسم
بانقسامات لا تتناهى لاقتضاء تلك الادلة اياه كما لا يخفى على ذى
خبرة فى صنعة الكلام وقد نقض بذلك الامام كما سيجيء وقريب منه
ما ذهب اليه ذيمقراطيس من انه مركب من اجزاء قابلة للانقسام
الى غير النهاية ومذهب المشائين من الفلاسفة انه انما يتركب من
الهيولى والصورة وذهب افلاطون الى انه ليس له اجزاء بالفعل
بل هو بسيط فى نفسه قابل لانقسامات غير متناهية وتبعه
الاشراقيون منهم وقال صاحب الملل والنحل بل هو قابل لانقسامات
متناهية ثم ان للمتكلمين فى اثبات الجوهر الفرد طريقين احدهما
انه قابل للانقسام وكل ما هو كذلك فهو منقسم بالفعل اما الصغرى
فظاهرة ولساعدنا عليها الخصم واما الكبرى فيدل عليها وجوه
الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل لكانت وحدته
يلزم قبول الوحدة الانقسام اذ الحال فى محل قابل للانقسام لا بد
ان يكون كذلك وانه باطل بالضرورة والجواب عنه بان الوحدة
من الاعتبارات العقلية التى لا تحقق لها مردود بان الدليل الدال

على من يقول بوجودها ولو سلم فلا شك ان لها وجودا وتحققا فى محلها
فى نفس الامر وهو كاف للمعلل نعم يرد ان انقسام المحل انما يستلزم
انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بطريق السريان وهو ممنوع بل الوحدة
صفة قائمة بالمجموع من حيث هو المجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت
الوحدة عنه الثانى انه لو كان متصلا واحدا لكان شق البعوض
بابرته البحر المحيط اعداما له وايجادا لبحرين آخرين وانه ظاهر
البطلان ورد بمنع الملازمة ان اخذ البحر بدون الاتصال وبمنع
بطلان التالى ان اخذ معه والثالث انه لو لم يكن منقسما بالفعل
لما اختلف خواصه واللازم باطل فان منقطع النصف غير منقطع الثلث
والربع وهكذا اورد بان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام
لانها من الاعتبارات العقلية التى يحكم بها العقل بعد اعتبار الانقسام
وان اريد محاذاتها فهو اول المسئلة واما الطريق الثانى فلهم فيه
مسالك منها ان افتراق اجزاء الجسم ممكن فالله قادر على ان يخلق
ذلك فيه بحيث لا يبقى فيه الاجتماع اصلا وهو المعنى من الجواهر
الفردة فان قلت ان اريد بالاجزاء الاجزاء الخارجية فلا نسلم

ان حصول الافتراق بحيث لا يبقى فيه اجتماع تلك الاجزاء يستلزم
ذلك وانما يلزم ان لو لم يبق فيه الاجزاء الوهمية ولم تقبل القسمة
بحسبها وهو مم وان اريد بها مطلق الاجزاء فلا نم امكان الافتراق
بحيث لا يبقى فيه اجتماع الاجزاء اصلا قلت الممكن هو الذي لا يلزم
من فرض وقوعه محال ومن البين ان الافتراق على ذلك الوجه
لا يلزم من فرض وقوعه مح فيكون ممكنا نعم للخصم ان يقول
ان الافتراق وان كان ممكنا في ذاته الا انه يمتنع حصوله على
ذلك الوجه وهذا كما ان جميع مقدورات الله تعا ممكنة عند
المتكلمين مع انهم يحيلون وجودها بالفعل ومنها ان انقسام
الجسم لو لم يكن منتهيا الى ما لا امتداد له اصلا لزم ان يكون
امتداد الذرة غير متناهي القدر سالفه من امتدادات
غير متناهية العدد وفيه بحث لانه ان اريد بكون الذرة
غير متناهي القدر ما هو بحسب الخارج فالملازمة ممنوعة
وان اريد ما هو بحسب الفرض والوهم فالملازمة مسلمة وبطلان
التالي مم ومنها ان الموجود من الزمان هو الحاضر ضرورة عدم

وجود

وجود الماضي والمستقبل ثم انه لا يقبل الانقسام والا لزم كونه
قار الذات او عدم كونه حاضرا بتمامه وكلاهما باطلان وذلك
منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم الجزء وهو المط
وفيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم من قبول القسمة الوهمية
كونه قار الذات وعدم كونه حاضرا بتمامه لما انها لا يؤدي
الى الافتراق اصلا واما ثانيا فلا نم ان الحاضر منطبق على الحركة
المنطبقة على المسافة حتى يلزم تألفها من اجزاء لا تتجزى بل انما
ينطبق هو على الحركة بمعنى التوسط التي لا تنطبق على المسافة
واما ثالثا فلان الزمان عندهم هو الماضي والمستقبل واما
الحاضر فهو الآن الموهوم لكونه حدا مشتركا بينهما كالنقطة
المفروضة على الخط والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون
اجزاء منها والا لكان تنصيفها تثليثا بل هي مباينة لما هي
حدود لها بالنوع ومنها انا اذا وضعنا كرة حقيقية على
سطح حقيقي فلا تماسه الا بجزء غير منقسم والا لم يكن كرة حقيقية
ثم اذا دحرجناها على ذلك بحيث ماسته بجميع اجزائها يكون

جميع اجزاء كل منهما غير منقسم وهو المط واجاب عنه الرئيس
بان الكرة اذا ماست ذلك السطح في نقطة فلا تماسه في نقطة
اخرى الا بحركة منقسمة وهي ليست بمتصلة للاولى والا لانطبقت
عليه ضرورة تعذر الانفصال بين الامرين الغير المنقسمين الا بطريق
الانطباق بالكلية فيكون بينهما خط وهكذا الى ساير
النقط التي بها التماس فلا تركب من النقط المتتالية والاخير
بان ما ذكره انما يفيد كون جميع اجزاء الجسم هي الجواهر الفردة لا ثبوت
الجوهر الفرد فيه فالاولى ان يقال ان ما ذكره انما يدل على
ثبوت النقط في الجسم وهي لا يستلزم الجزء فان قلت النقطة
عندهم نهاية الخط ولا خط فيها فلا بد ان يكون جوهرا قايما بنفسه
وهو المط قلت لو سلم ذلك فيجوز ان يكون النقطة في الكرة
نهاية للسطح قايمة به وما يقال من انها نهاية للخط فانما هو فيما عدا
الكرة فتدبر واما ان تلك الاجزاء الغير المنقسمة متناهية فدل عليه
وجوه الاول ان الجسم لو كان اجزاؤه غير متناهية لامتنع قطعه
في زمان متناه ضرورة واللازم بط بالضرورة فالملزوم مثله

والثاني انه متناهي الحجم والمقدار فيكون محصورا بين الطرفين
المحيطين به وكذا اجزاؤه الموجودة فيه لكن انحصار ما لا تناهي
بين الحاصرين محال فلا يكون اجزاؤه الموجودة فيه غير متناهية
والثالث ان التاليف من الاجزاء الموجودة في الجسم لا بد ان يقبل
زيادة الحجم والا لكان حجم الواحد كحجم الاثنين وانه ضروري
البطلان فلو كانت غير متناهية لكان حجمه كذلك واللازم بط
لما تقرر عندهم من تناهي الابعاد واعلم ان هذه الوجوه
لا تتجه على النظام القائل بانقسام اجزاء الجسم الى غير النهاية
بالفعل وتحقيقه ان اجزاء الجسم عنده على نحوين احدهما ما يقبل
القسمة الفكية الخارجية وينقسم بحسبها والثاني ما لا يقبل
تلك القسمة بل ينقسم بالوهم والفرض الى غير النهاية فما ذكر
من القطع والمحصورية وافادة زيادة الحجم انما هو من خواص
الاجزاء الخارجية التي هي متناهية عنده دون الاجزاء الوهمية
والفرضية الغير المتناهية ولعل مراده بالطفرة وهي ان يحاذي
الجسم المتحرك بعض اجزاء المسافة دون بعض هو هذا فاندفع

ما يقال فيها مكابرة محضة ولا حاجة اليها بل يكفيه ان نقول
كما ان المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان يشتمل
على اجزاء غير متناهية تقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن
قطعها فيه ولا يخفى ان اجزاء الزمان اذا كانت غير متناهية
مثل اجزاء المسافة لا يتصور قطعنا المسافة فيه ويعود الالزام
فلنتامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام واما ادلة النفاة
فوجوه ايضا منها ان الجوهر الفرد على تقدير ثبوته متحيز وكل متحيز
يمينه غير يساره ومنها انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم
قابلناها بالشمس فان الوجه المضيء منه غير المظلم ومنها انا اذا
غرزنا خشبة في الارض قبل طلوع الشمس من مشرقها فعند طلوعها
يقع لها ظل طويل فكلما ازداد الشمس ارتفاعا ازداد الظل انتقاصا
ثم ان الشمس اذا ارتفعت مقدار جزء فاما ان لا ينقص شيء من
الظل او ينقص والاول باطل والا جاز ان يكون كذلك في الكل والثالث
يفضي الى بقاء الظل بحاله مع ارتفاع الشمس الى غاية وانه ظاهر البطلان
والثاني لا يخلو اما ان يكون بمقدار جزء ايضا فيلزم تساوي اجزاء

مسافة

مسافة الظل لاجزاء ربع الفلك وهو باطل بالضرورة او انقص
منه فيلزم الانقسام وهو المطلوب واجاب عنها الامام
في الاربعين اجمالا بان هذه الوجوه تستلزم حصول انقسامات
غير متناهية بالفعل وهم لا يقولون به فليتدبر ومنهم من قال
ان هذه الوجوه على تقدير تمامها انما تدل على الانقسام بالوهم
ونحن نريد بالجزء ما لا ينقسم بالفك وقال شارح
المقاصد فح يؤول الامر الى ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان الجسم
مركب من اجزاء صغار قابلة للانقسام الى غير النهاية ولا يذهب
عليك انه لا رجوع فيه اصلا الى ذلك فان حاصل ما ذكروه
ان الجسم عندنا مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فكا وان كانت
متجزية وهما بالفعل الى غير النهاية وبين الانقسام بالوهم
بالفعل الى غير النهاية وقبول ذلك الانقسام بون بعيد
فتبصر ثم قالت الفلاسفة لما بطل تركب الجسم من الجواهر
الفردة وما في حكمها ثبت انه متصل واحد في نفسه وقابل للانفصال
كما نشاهده فيما اذا اصببنا الجسم الى انائين صغيرين في قمقم

اثبات الهيولى

جوهر متصل في نفسه وامر قابل للانفصال ثم انه غير ذلك الجوهر
المتصل لانتفائه عند طريان الانفصال والقابل يجب وجوده
مع المقبول والتحقيق ان الجسم لما كان متصلا في نفسه فاذا طرا عليه
الانفصال يزول تلك الجسمية ويحدث جسميتان اخريان
فلو لم يكن في الجسم امر باق يقبل الاتصال تارة والانفصال اخرى
لكان حدوث الجسمين بعد الانفصال عن كتم العدم وانه بط
بالضرورة وهو المعني بالهيولى وفيه بحث اذ لا نم تركب الجسم من
الجواهر الفردة وما ذكرتم من الوجوه الدالة عليه فقد تكلمنا عليه اجمالا
واما الجواب على سبيل التفصيل فقد ذكر في المطولات ومن اراده
فليرجع اليها ولو سلم فلا يلزم من بطلان تركبه منها كونه متصلا
واحدا لجواز ان يكون مركبا من اجزاء قابلة للانقسام بحسب الوهم
فقط او منقسم بحسبه الى غير النهاية فلا تثبت الهيولى ولا الصورة
وما ذكره ابن سينا من ان تلك الاجزاء متفقة في الحقيقة والطبيعة
كما اعترف به الذاهب الى تلك المقالة فيجوز على المتصلين منها ما يجوز
على المنفصلين وبالعكس فتلك الاجزاء متشاركة اما في امتناع

قبول الاتصال والانفصال او في جواز قبولهما لكن الاول بط فتعين
الثاني وبه يحصل المط فكلام جدلي مبني على تسليم الخصم ولا يلتفت
اليه في امثال هذه المقامات لجواز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء
مخالفا للآخر في الطبيعة وهذا وان كان مستبعدا في اجزاء الجسم
الواحد البسيط كالماء مثلا لكنه محتمل فلا بد لابطاله من دليل
وذلك كالاجرام الفلكية عندهم فانها يمتنع عليها الاتصال والانفصال
بسبب اختلافها في هيولاها وان اتحدت في الصورة الجسمية على انه
لا يتم اصلا على ما ذهب بعض المتكلمين من اثبات حقائق المتصلة
واتفاق الجواهر المنفصلة كما اشرنا اليه فان قلت بل يتم عليه
في الاجسام التي يتصل بعضها بالبعض تارة وينفصل اخرى كالماء
مثلا قلت لم اذ ليس باتصال عنده حقيقة بل حسا ثم انهم قالوا
لما ثبت تركب الجسم من الهيولى والصورة وقد بينا ان احدهما
لا ينفك عن الآخر وان كل حادث مسبوق بمادة وجب ان يكون
الهيولى قديمة بالشخص واما الصورة فان كانت صورة للاجسام
التي لا تقبل الكون والفساد فهي قديمة بالشخص ايضا والا فبالنوع

او بالجنس فكان العالم قديما عندهم بهذا المعنى وعمدتهم فيه ان جميع
ما يتوقف عليه تاثير الفاعل فيه ان كان حاصلا في الازل لزم حصول
الاثر فيه ايضا لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن
حاصلا فيه كان بعضه حادثا وننقل الكلام اليه حتى يلزم التس
والجواب عن الاول منع تركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم
فلا نسلم ان كل حادث مسبوق بالمادة فانه فرع الايجاب وقد ابطلناه
وقد يجاب عن الثاني بعد النقض بالحوادث اليومية باختيار الشق الاول
ومنع بطلان التخلف المذكور في المختار وقد يختار الشق الثاني
ويلزم التس في تعلق الارادة لكونه من الامور الاعتبارية
وقد يلزم حدوث تعلقها في وقت معين من غير احتياج
الى سبب لما مر وقد يجوز استناده الى نفس الارادة بناء على جواز
التخلف في المختار كما مر وقد ذهب المليون الى ان الاجسام كلها
من العناصر والافلاك محدثة بذواتها وصفاتها لوجوه الاول
انها لاخ عن الحوادث وكل ما يكون كذلك فهو حادث اما الصغرى
فلانها لاخ عن الاعراض وهي حادثة لما انها لا تبقى زمانين على انها

لايخلو

لا يخلو عن الكون في الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز
فهي ساكنة والا فمتحركة وكل منهما حادث لاقتضاء ماهيتهما
المسبوقية بالغير والازلية تنافيها على ان جزئيات الحركة حادثة
ضرورة واتفاقا والمطلق لا يكون الا في ضمنها فيكون حادثة
ايضا واما الكبرى فانها لو كانت قديمة يلزم قدم الحوادث
والثاني انها لو كانت قديمة لزم احد الامرين اما قدم الكون
الواحد او ثبوت اكوان غير متناهية وكلاهما باطلان اما الملازمة
فلانه لا بد للجسم من كون في حيز فان كان غير مسبوق بكون آخر
فهو الامر الاول والا يلزم الثاني واما بطلان اللازم اما الاول
فبالضرورة واما الثاني فببرهان التطبيق والثالث انا قد
بينا انها فعل الفاعل المختار فيكون حادثة اذ القديم لا يستند
الى المختار والرابع ان الحوادث تقوم بها والقديم لا يكون كذلك
كما مر في موضعه واعلم ان هذه الوجوه كلها مدخولة كما
لا يخفى على من له دربة في الصناعة فالاولى عندي ان يقال
ان فاعليته تعالى اما ان يكون ازليه او حادثه بالنسبة الى جميعها

او يكون ازلية بالنسبة الى البعض وحادثة الى البعض الاخر
وبطل الاول لزوم انتفاء حوادث اليوم والضرورة شاهدة
بثبوتها كما يعترف به الخصم وبطل الثالث لزوم الترجيح بلا مرجح
فتعين الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان الاوجه تقديم
هذا البحث على مباحث الذات والصفات وكان المحقق قدمها
عليه نظرا الى ما هو الاهم بل لتعلقها بالشرف **قال** للعلو بالسفل ربط لا بالتعليل
اذ قد يتحد مدار بل مضافان **اقول** هذا اشارة الى رد ما عليه
المنجمون والصابئون من ان الكواكب المتحركة بحركات الافلاك
هي العلل لحدوث الحوادث الواقعة في عالمنا هذا وتمسكوا
في ذلك بدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة
في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع ما للكواكب من الاوضاع
في البروج كما نشاهد في الفصول الاربعة وتاثيرات الطوالع فعلى
هذا ينبغي ان يجاب بمنع افادة الدوران العلية سيما اذا دلت
البراهين القطعية على خلافه ويمكن ان يكون ما ذكره المحقق
اشارة الى هذا على معنى انكم قد اثبتم هذه الدعوى بالدوران

وهو

وهو لا يفيد العلية سيما اذا وجد فيه التخلف كما في التوأمين فان
احدهما قد يكون في غاية الشقاوة والاخر في غاية السعادة واما
التفاوت بينهما في وقت الولادة فيكون بقدر درجة واحدة
وانه لا يوجب التغير في الاحكام بالتفاوت فيما بينكم الان الانسب
ح ان يقول اذ قد يتحد دائر بمكان المدار ولا يوجد التاثير في
وجه اصلا فالظاهر انه اراد ابطال افادة الدوران علية المدار
بتعاكس الحال فيه فانه قد يكون المدار دائرا سيما في المضافين
فيلزم مما ذكره ان يكون كل منهما علة للاخر وانه باطل قطعا **قال**
الله ارسل فينا رسلا لهدايتنا مصدقين بآيات وتبيان **اقول**
لما فرغ عن مباحث الذات والصفات شرع فيما يتعلق بالنبوات
والنبي انسان مبعوث من الحق الى الخلق لتبليغ الاحكام وكذا
الرسول وقد يخص بمن له كتاب وشريعة فيكون اخص ورد
بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يزيد عدد الرسل على عدد الكتب
وليس كذلك على ما ورد في الحديث فقيل هو من له كتاب او نسخ
لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عنه كيوشع ع م

وردّه المص بان اسمعيل كان من الرسل بالاتفاق مع كونه تابعا
لشريعة ابراهيم عم كما نص به العاصي والظاهر ان المراد ان الرسول
من كان له احكام مخصوصة ولعل المراد باتباع اسماعيل شريعة
ابراهيم عم انه لم ينسخ شيئا من احكامه وذلك لاينافي اختصاصه
باحكام اخر غير مجمعه في شريعته او توافق شرعه لشريعته
في متعلقات الاحكام وكمياتها وانه لاينافي الاختلاف في بعض
الكيفيات واختصاصه واراد بالآيات والتبيان المعجزات
فانها من حيث انها علامة دالة بطريق العادة على تصديق
الله تعا اياهم تسمى ايات ومن حيث انها تبين وتوضح امر النبوة
تسمى تبيانا وهي في الاصطلاح عبارة عن امر خارق للعادة
يظهره الله تعا بمحض ارادته على يد مدعي النبوة تصديقا في دعواه
فيجب ان يكون خارقا للعادة لايمكن معارضته اذ لادلالة
على الصدق لغيره وفعلا الله تعا اذ لاتصديق بما ليس من قبله
وفيه نظر وان يظهر على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له
والظاهر ان الظهور على يد مبتغيه كاف في صدقه ولكن هذا يشير

قول من قال ان من كرامات الاولياء معجزات للانبياء فليتدبر
وان يوافق لدعواه والالم يدل على صدقه وان لايكون قبل الدعوى
اذ لايعقل التصديق قبلها وفيه تامل وقالت الفلاسفة لايمكن
ظهور المعجزة على يد كل احد بل لابد لاظهارها من استعداد المحل
وتنقسم الى ثلثة اقسام فعل وترك وقول اما الفعل فكاحداث
رياح وزلازل وحرق وغرق واهلاك اشخاص ظالمة وتخريب
بلدان فاسدة وانفجار الينابيع من الاحجار والاصابع ولا بعد
في ذلك فان علاقة النفس مع البدن ليست بالحلول والانطباع
بل بالتدبير والتصرف مع انها تؤثر فيه بتصوراتها وارادتها فيجوز
ان يحصل لبعض النفوس البشرية من القوة بحيث تنقاد له هيولى
عالم العناصر انقياد بدنه لنفسه على وجوه شتى وانحاء مختلفة فيتصرف
في ذلك تصرفها فيه واما الترك فكالامساك عن الاكل والشرب برهة
من الزمان بحيث لايتعارف مثله وذلك لانجذاب نفسه عن العلائق
البدنية والكدورات الطبيعية لصفائها في اصل فطرتها الى عالم القدس
فتشتغل عن تحصيل المواد البدنية فلا تحتاج الى البدل وقد تحصل

قريب من ذلك لبعض المتجردين لتصفيتهم البواطن عن الكدورات
البشرية بضروب من المجاهدة وانواع الرياضة وهذا كما يشاهد في المرضى
فان نفوسهم لاشتغالها بمقاومة المرض وتحليل المواد الردية
تشتغل عن تحليل المواد المحمودة فتمسك عن القوت بل هو اولى في
المتوجه المنخرط في سلك الملاء الاعلى لتحليل رطوبات المريض
بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج وتحقق السكون
البدني في المتوجه بسبب ترك القوى افاعيلها عند متابعتها
النفس بل لما يوجد فيه من اللذات الروحانية لتحليه بالانوار
القدسية الربانية مما يقوم مقام الغذاء واليه اشار
خاتم الانبياء بقوله لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني واما القول فكالاخبار عن المغيبات الماضية
والاتية بحيث لا تهتدي اليها عقول العقلاء وفحول
الاذكياء وقد تشاهد الملائكة مصورة بصور المحسوسات
ويسمع كلامهم وحيا من الله تعالى كما تشاهد النايم في نومه
اشخاصا يكلمونه بكلام دال على معان متحققة في الواقع فالنبي

عندهم من اجتمع فيه هذه الخواص الثلاثة بها يمتاز عن الغير
قال لحاجة الخلق في حكم العقول الى • متمم وكذا في علم اديان •
اقول المنكرون للنبوة طوايف الاولى من حكم باستحالها لذاتها
لان من الملقي الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يراه كل من
حضر حال الالقاء وان كان روحانيا استحال منه القاء الوحي
بطريق التكلم الجواب انه يجوز ان يكون جسمانيا ولا يخلق الله
رويته على الحاضرين وان يكون روحانيا يصدر منه الكلام وما
ذكر من ان سبب حدوث الصوت الذي هو جنس الكلام قرع
عنيف او قلع عنيف وهما لا يتصوران في الروحانيات فمم
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون السبب آخر لكونه واحدا بالنوع
ويجوز تعليل الواحد النوعي بالعلل المختلفة الثانية من قال
بامكانها الا انه حكم باستحالة التكليف الذي هو لازمها
لان الفعل الذي تعلق التكليف به ان تعلق علم الله بوقوعه
كان واجبا وان تعلق بعدمه كان ممتنعا ولا قدرة على شي
من الواجب والممتنع فالتكليف به يكون تكليفا بما لا يطاق

وانه ممتنع والجواب بعد تسليم ان تعلق العلم بالشيء مدخلا
في وجوب ذلك الشيء او امتناعه وسلب القدرة والاختيار عنه
ان التكليف بمثل ذلك جائز بل واقع وانما الكلام في الممتنع لذاته
والثالثة من قال بامتناع خوارق العادات المعجزات والاعجاز
انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دهنا وتولد الشيوخ بلا اب وام
الى غير ذلك مما يجزم العقل بانتفائها وعدم وقوعها والجواب
ان الجزم بعدم الوقوع لا ينافي امكانها في انفسها كعدم الجسم
المعين في الحيز المعين فانه يمكن بدل حصوله فيه مع الجزم به
جزما مطابقا للواقع الرابعة من منع دلالة المعجزات على الصدق
لوجوه الاول انها يحتمل ان يكون من فعل نفسه ويعجز عنها غيره
لمخالفة نفسه لما عداه من النفوس البشرية او لمزاج خاص
لبدنه هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى على فعل خاص يعجز
عنه غيره او لكونه فائقا في السحر على ابناء عصره بحيث لا يأتون
بمثله او لاختصاصه بمعرفة طلسم اعني تمزيج القوى السماوية
الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة فانها اسباب لحدوث الكائنات

العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل
فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور
آثار يعجز عن مثلها غيره او لخاصية فيه اذ لا شك ان لبعض المركبات
العنصرية خواص يستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس الجاذب
للحديد والكهرباء للتبن والحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل
على اناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يخرج عن الاناء
وكالحجر الجالب للمطر فانه مشهور بين الاتراك فيجوز ان يكون ذلك
الخارق الذي ظهر على يده تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون
هو عالما بتركيبه دون غيره الثاني انها يحتمل ان يكون مستندا
الى بعض الروحانيات او الى الاتصالات الكوكبية لكونه ممن
احاط من علم النجوم ما لا يحيط به غيره فاطلع على اتصال
لا يقع مثله الا في ازمنة متطاولة ويستتبع امرا غريبا فاتخذ
هو معجزا لنفسه الثالث انما يحتمل ان يكون كرامة لا معجزة
فلا يوجد له دلالة على الصدق الرابع يجوز ان لا يقصد بها
التصديق اذ لا غرض في فعله تعالى ولو سلم فلعل الغرض غيره

الخامس انه لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم
استحالة الكذب على الله ولم يصح ذلك عندكم عقلا اذ لا يقبح
منه شئ ولا سمعا والا لدار السادس يحتمل ان لا يكون التحدي
بالغا لمن هو قادر على المعارضة لنبوه عنه في بعض النواحي والاقطار
او يتركها من هو قادر عليها مواضعة مع المدعي لينال من دولته
حظا وافرا السابع لعلهم استهانوا به اولا فظنوا ان دعوته
مما لا يتم ولا يلتفت اليه وخافوا آخرا لشدة شوكته او اهتموا
بما لا يحتاجون اليه في معيشتهم فشغلهم ذلك عن معارضته
الثامن يحتمل انها قد عورضت ولم يظهر لمانع او اظهر ثم اخفاه
اصحابه واتباعه وطمسوا آثاره بحيث انمحى بالكلية ومع بقاء
هذه الاحتمالات المذكورة لا يبقى لذلك دلالة على الصدق اصلا
والجواب اجمالا ان الاحتمالات العقلية لا تنافي حصول العلم العادي
كما مر واما الاجوبة عنها على سبيل التفصيل فليطلب من المطولات
الطائفة الخامسة من قال العلم بحصول المعجزة لا يمكن لمن لم يشاهدها
الا بالتواتر وهو لا يفيد العلم لان شرطه استواء الطرفين والوسط

ولا سبيل الى العلم بوقوعه ورد بان تحقق المشروط في نفس الامر
انما يتوقف على وقوع شرطه فيها لا على العلم بوقوعه فاذا تحقق التواتر
في نفس الامر بتحقق شرطه فيها يحصل العلم الضروري فينا وان لم نعلم
وقوع شرطه نعم قد يحصل العلم به بعد ذلك الطائفة السادسة من قال
بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا انا قد تتبعنا جميع الشرائع والاديان
فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست
من عند الله وذلك كاباحة ذبح الحيوان وايجاب تحمل مشقة الجوع
والعطش في مدد متطاولة وايجاب زيارة بعض المواضع والوقوف
ببعض والسعي في بعض مع تماثلها الى غير ذلك والجواب بعد تسليم
حكم العقل بالحسن والقبح لعل هناك حكما ومصالح استاثر الله بالعلم
بها وحده على ان في التعبد بما لا تعلم النفس حكمته تطويعا للنفس الابية
وزيادة ابتلاء لها وكل منها لا يخ عن حكمة ومصلحة الطائفة السابعة من قال
بامكان البعثة ونفي الاحتياج اليها لان ما جاء به النبي اما ان يكون
حسنا موافقا للعقل فيقبله العقل ويفعله وان لم يكن نبي واما
ان يكون قبيحا منافرا عنه فيتركه وان جاء به النبي وما لا يحكم فيه العقل

يحسن ويقبح بفعل لدى الحاجة ويترك عند عدمها فلا حاجة الى النبي
والجواب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ما اشار اليه المحقق من ان
العقول قد تكون قاصرة في احكامهم الدينية والدنيوية فيرشدهم
النبي اليها ويتم امورهم فيها **قال** لولاه لم ينتظم امر المعاد ولا
امر المعاش لا بشارة وعد وان **اقول** يعني ان فوايد النبوة والبعثة
لا تنحصر على ما ذكر بل لها فوايد اخر وحاصلها اصلاح حال النوع
على العموم في المعاش والمعاد وحفظ النظام عن الاختلال وتطرق
الفساد على ما ينبغي ولهذا ذهب المعتزلة الى وجوبها على الله لكونها
لطفا وصلاحا للعباد واوجبها الفلاسفة ايضا لكونها سببا
للخير العام المستحيل تركه في العناية الالهية ووافقهم جماعة
علماء ما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات الحكمة الربانية فيستحيل
لا وجوده لتنزهه تعالى عن السفه والعبث فتدبر **قال**
محمد افضل الرسل الذي سموا لتصديقه من جمادات وحيوان **اقول**
لما فرغ عن اثبات النبوة عموما شرع في اثبات نبوة محمد عم خصوصا
وبيان كونه افضل الانبياء والرسل اما الاول فهو انه عليه السلام

ادعى النبوة واظهر المعجزة في يده وكل من كان كذلك فهو نبي اما دعوى
النبوة فبالتواتر واتفاق الخصوم عليها واما اظهار المعجزة فانواع
منها كلام الجمادات قال ابن عمر كنا مع النبي عم في سفر فاقبل اعرابي
فلما دنا قال له النبي عم اين تريد قال اتوجه الى اهلي ثم قال له عم
هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال
اجل هذه الشجرة فدعى بها رسول الله وهي على شط الوادي فاقبل
تخد الارض خدا حتى قامت بين يدي رسول الله وشهدت له
بالنبوة ورجعت الى منبتها وامن الاعرابي وقال انس كنا مع رسول
الله فاخذ كفا من الحصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح في يده
ثم صبهن في يد ابي بكر ثم بيد عمر ثم بيد عثمان ثم في ايدينا فاخذ واحد
بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر عن
جابر انه قال مرض رسول الله فاتاه جبرئيل بطبق فيه رمان وعنب
فسبح ذلك العنب وقد سلم عليه الحجر وشهدت الشاة المسمومة بسمها
في يوم الخيبر ومنها كلام الحيوانات العجم روى ابو سعيد الخدري

ان راعيا يرعى غنما له فوثب عليه ذيب الى شاة فاختطفها فحال الراعى
بين الذيب والشاة واستخرجها فاقعى على ذنبه وقال للراعى اما تتقى الله
تحول بينى وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعى العجب من ذيب يتكلم
بكلام الناس فقال الذيب الا احدثكما باعجب من ذلك هذا رسول الله
يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة الى النبى عليه السلام
فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وروت
ام سلمة ان النبى عم كان يمشى فى الصحراء فناداه مناد يا رسول الله فالتفت
فاذا بظبية موثقة عند اعرابى نايم فقالت ادن منى يا رسول الله
فقال ما حاجتك قالت صادنى هذا الاعرابى ولى خشفان فى هذا الجبل
فاطلقنى حتى اذهب فارضعها فقال اتفعل ذلك فقالت ان لم افعل
فعذبنى الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت
فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابى فقال يا رسول الله الك حاجة
قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهى تشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا عبده ورسوله وقد شهدت الناقة عنده ببراءة
صاحبها من السرقة بقوله والذى بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا

ما سرقنى

ما سرقنى ولا ملكنى احد سواه وقد اشتكت اليه عن اصحابها من قلة
العلف واعلم ان كلمة من فى قوله من جادات ووحشان ان حملت
على التبعيض فلا اشكال لكن العبارة تابى عنه فينبغى ان يراد بالتصديق
ما يعم التصديق الحقيقى وما يجرى مجراه على سبيل التغليب او العموم فى المجاز
كما فى الدسان ثم ان دلايل النبوة لا تنحصر على ما ذكر بل لها انواع وافراد
اخر وذلك كالنور الذى يظهر فى اباءه الى ان ولد وكولادته مختونا
مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على السرة وكخاتم
النبوة بين كتفيه وكطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط
وكرؤيته من خلفه كما يرى من قدامه وككونه مستجاب الدعوة وكخرور
الاوثان والاصنام سجدا ليلة ولادته وكسقوط شرف قصور
الاكاسرة بعدها وكاظلال السحاب عليه حينما مشى وكنبوع الماء
من بين اصابعه الى ان رويت جيشه ودوابهم وكشبع الخلق
الكثير من طعامه اليسير وكحنين الجذع فى مسجد المدينة حين
انتقل منه عم الى المنبر **قال** وامرؤ بين فى حالتيه لمن • كانت له
فى اعتبار الحال عينان • **اقول** اى شانه فى الرسالة بين لاهل البصا

حال النبوة وقبلها فانه عم لم يتقدم قط على امر قبيح والا لنقله اعداؤه وكان فى غاية الفصاحة والبلاغة قال عم اوتيت جوامع الكلم وكان فى نهاية الصبر والسماحة لما تحمل فى تبليغ الرسالة من انواع المشاق من غير فتور فى عزمه ثم انه لما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة العليا فى نفاذ امره فى الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه فكان فى غاية الشفقة على الامة والسخاوة حتى خوطب بقوله تعالى ولا تذهب نفسك عليهم حسرات وعوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان لا يلتفت الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرض عليه المال والرياسة ولم يلتفت اليهم اصلا وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع والمسكنة ومع الاغنياء وارباب الرياسة فى غاية الترفع وقد اوتى من علوم الاولين والآخرين كما يشهد به الزبر المؤلفة فى التفاسير والاحكام وقد اقدم عليه السلام حيث يحجم الابطال ولولا ثقته بعصمة الله اياه لامتنع ذلك منه وهذا المسلك فى اثبات نبوته مما اختاره الغزالى فى كتابه المسمى

بالمنقذ عن الضلال وارتضاه الجاحظ من اهل الاعتزال ثم انه عليه السلام بعث فى قوم لا كتاب ولا حكمة لهم بل هم كانوا عن الحق معرضين وعلى البطلان مصرين فالقريش على وأد البنات وعبادة الاوثان والفرس على عهد الامهات وتعظيم النيرين والترك على دماء العباد وتخريب البلدان والهند على عبادة البقر وتعظيم الحجر بالسجود واليهود على صنعة التزوير وكتم الحق بالجحود والنصارى على التثليث فى الفرد الصمد المعبود فضلل آراءهم وسفه اخلاقهم وابطل مللهم وهدم دولهم مع كثرتهم اعوانا واشياعا وقلته اصحابا واتباعا وكمل البرايا بالبر والايمان ونور العالم بالعلم والعرفان واظهر دينه على جميع الاديان فاشتهر ذلك فى الآفاق والاقطار وصار كالشمس فى رابعة النهار ولا معنى للنبى سوى ذلك وهذا المسلك مما اختاره الرازى فى كتابه المسمى بالمطالب العالية قال اخباره عن غيوب كالحكاية عن بلوى تصيب عثمان بن عفان اقول يعنى ان معجزات نبينا كثيرة منها اخباره عن المغيبات

وذلك مثل الحكاية عن بلوى اصابت بعثمان بن عفان رضي الله
ذكر البخاري في مناقبه ان حمادا روى عن ايوب عن ابي عثمان عن ابي
موسى ان النبي عم دخل حايطا وامرني بحفظ باب الحايط فجاء رجل
يستاذن فقال ايذن له وبشره بالجنة فاذا ابو بكر ثم جاء آخر
يستاذن فقال ايذن له وبشره بالجنة فاذا عمر ثم جاء آخر
يستاذن فسكت ثم قال ايذن له وبشره بالجنة على بلوى
ستصيبه فاذا عثمان بن عفان رضي الله عنه **قال**
وما جرى بين كسرى والصحابة من • انفاق كنز من تخريب بلدان
اقول ماجرى عطف على بلوى في البيت السابق او على الحكاية
اي اخباره عن الغيوب كالحكاية عما جرى او مثل ما جرى عن عدي
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لئن طالت بك حيوة
لتفتحن كنوز كسرى قلت كسرى بن هرمز قال كسرى بن هرمز ثم
قال عدي كنت فيمن افتتح كنوز كسرى بن هرمز وعن ابي هريرة
انه قال قال رسول الله اذا اهلك كسرى فلا كسرى بعده واذا اهلك
قيصر فلا قيصر بعده والذي نفس محمد بيده لتنفقن كنوزهما في سبيل الله

قال وغزوة البحر منهم مرتين وان • يكون مع اوليهم بنت ملحان
اقول غزوة عطف على ماجرى وقوله وان يكون عطف على غزوة
فهما معجزتان له عم قال انس دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
على بنت ملحان فاتكأ عندها ثم ضحك فقالت لم تضحك يا رسول
الله فقال ناس من امتي يركبون البحر الاخضر في سبيل الله مثلهم
مثل الملوك على الاسرة فقالت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني
منهم فقال اللهم اجعلها منهم ثم عاد فضحك فقالت مثل ذلك
او مما ذلك فقال لها مثل ذلك فقالت ادع الله ان يجعلني منهم قال
انت من الاولين ولست من الاخرين قال انس فتزوجت عبادة
بن الصامت فركبت مع بنت قرظة فلما قفلت ركبت دابتها
فوثبت بها فسقطت عنها فماتت **قال** وشقه قمرا والكشف اذ سالوا •
غداة معراجه عن حال ركبان • **اقول** شقه عطف على اخباره
لا على غزوة اذ ليس هو من قبيل الاخبار بالغيب وروى انس
ان اهل مكة سالوا الله ان يريهم آية فاراهم انشقاق القمر وقوله
والكشف عطف على الشق وذلك ان النبي عليه السلام لما اخبر بحديث

الإسراء قال ابو جهل يا معشر بني كعب بن لؤي هلم نحدثهم
النبي عم بالاسراء فمنهم من صفق اصابعه ووضع يده على راسه
تعجبا وانكارا ومنهم من سعى الى ابي بكر رضي الله عنه فقال ان كان
قال ذلك فلقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك فقال اني لاصدقه
على ابعد من ذلك فسمي الصديق وارتد آخرون ممن امن به قالوا
ان كنت صادقا فيما ذكرت فانعت لنا المسجد فجلى الله بيت
المقدس فطفق ينظر اليه وينعته لهم فقالوا اما النعت فقد
اصاب فيه فقالوا اخبرنا عن عيرنا فاخبرهم بعدد جمالها واحوالها
وقال يقدم يوم كذا مع طلوع الشمس تقدمها جمل اورق فخرجوا
يشتدون ذلك اليوم نحو الثنية فقال قائل منهم هذه والله الشمس
قد شرقت وقال آخر هذه والله العير قد اقبلت تقدمها جمل اورق
كما قال محمد ثم لم يؤمنوا وقالوا ما هذا الا سحر مبين **قال**
والرمي باليد بالحصباء اعينهم • وردت في احكام عين بن نعمان •
اقول الرمي معطوف على الكشف في البيت في الاصل اسم ماء كانت العرب
يجتمع فيه بسوقهم يوما في السنة ثم قيل للمواضع القريبة منه بدر

والحصباء دقاق الحصى والرمل وذلك ان ابا جهل لما خرج بجميع
اهل مكة ونزل بالبدر لمقاتلة الرسول واصحابه قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها
يكذبون رسول الله اني اسالك ما وعدتني فاتاه جبريل عم فقال
خذ قبضة من تراب فارمهم فقال لما التقى الجمعان لعلي بن ابي طالب
اعطني قبضة من حصباء الوادي فرمى بها في وجوههم وقال شاهت
الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل بعينه فانهزموا وردفهم المؤمنون
يقتلونهم ويأسرونهم وذلك قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن
الله رمى وقوله وردت عطف على الرمي فهو معجزة اخرى للنبي عم **قال**
وكم رووا باسانيد صحيحة • امثال ما روى عنه الصحيحان **اقول**
يعني ان الاحاديث المروية باسانيد صحيحة في شان المعجزة كثيرة
كما ذكرت في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما من الزبر المؤلفة في
الاحاديث فمن ارادها فليرجع اليها **قال**
دلالة الصدق بين الكل مشترك • تواترت مثل معنى شعر حسان •
اقول يعني ان كل واحد من هذه المعجزات وان لم يبلغ حد التواتر

الآن القدر المشترك بين الكل متواتر بلا ريبة كشعر حسان
وشجاعة علي وجود حاتم فيجوز بها اثبات نبوة محمد عليه السلام **قال**
واعظم آلاي قرآنٌ لِما عجزوا عن سورةٍ منه مع فرط الأذهان **اقول**
ينبغي للمتدين بدين الاسلام ان يتكلم في شان كلام الله العلام اذ هو
العمدة العظمى في هذا المقام فلنتكلم في اعجازه وجهه ودفع ما يورد
عليه من الاوهام اما الاول فهو انه عم المتحدي معارضته من العرب
العرباء وابكم به من تصدى بتحديه من مصاقع الخطبا فلم يات بما يوازيه
او يدانيه واحد من فصحائهم ولم ينهض لمقدار اقصر سورة منه ناهض
من بلغائهم مع انهم كانوا اكثر من حصى البطحاء واوفر من رمال الدهناء
واشتهارهم بالافراط في العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على
المباهاة ودفاع الحطط عن الاحساب وركوبهم على كل صعب
وذلول في مثل هذا الباب حتى آثروا المقارعة على المعارضة وما
ذلك الا لعلمهم بان السهى لا يرى حينما ارتفع الشمس من الافاق
واشرقت الارض بنورها كل الاشراق واما الثاني فالجمهور على
ان وجه اعجازه هو اشتماله على الطبقة العليا من البلاغة والبراعة

لما ان فصحاء العرب انما يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته حتى
يرفضون رؤسهم عند سماع قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية
وقيل اعجازه بنظمه الغريب اعني ترتب كلماته وضم بعضها
الى بعض وانه مخالف لما عليه نظم العرب في المطالع والمقاطع والفواصل
وقد عجزوا عنه وقيل لاشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية
والآتية وقيل بل لاحتوائه على دقايق العلوم والارشاد الى
فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية
وقيل لسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل بالصرفة
ورد بعد ما سبق بان حماقات مسيلمة الكذاب على ذلك النظم
منها الفيل ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل والاخبار
عن المغيبات لا توجد الا في قليل من الآيات فيلزم ان لا يكون
غيرها معجزا وهو باطل بالاجماع على انه قد يوجد في ساير الكتب
السماوية بل في الاحاديث النبوية وليست بمعجزة اتفاقا وقد
تشتمل كلام الحكماء على العلوم والحكم والمصالح وكلام البلغاء وغيرهم
قد يسلم عن الاختلاف والتناقض ولو كان الاعجاز بالصرفة لكان الاب

ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل
في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة
واما الثالث فهو ان اعجاز القران قد اشتهر في جميع الاعصار
والامصار وصار كالشمس في رابعة النهار فالتحق بالضروريات
من الاحكام فما يورد عليه من الشكوك والاوهام لا يستحق
الجواب والكلام الا اني اورد لك بعضا مما هو اقوى منها في هذا
المقام دفعا لما سطرق اليك من الدغدغة في اعجاز الكلام
وهو ان الوجوه المذكورة فيما تقدم لا يصلح شيء منها ان يكون
جهة للاعجاز اما ما عدا البلاغة والفصاحة فظاهر واما البلاغة
والفصاحة فلانا اذا اخذنا ابلغ قصيدة من قصايد الشعراء
او افصح خطبة من خطب العرب العرباء وقسناها الى اقصر سورة
منه لم نجد الفرق بينهما بينا ربما نحس في غيرها من الخواص
والمزايا ما لم نوجد فيها والمعجز لابد ان يرتقي على غيرها بحيث
لا يحوم حوله شايبة شك وانكار كيف وقد انكر ابن مسعود
كون الفاتحة والمعوذتين من القران مع كونها من اشهر سورها

والاصحاب ترددوا فيما اتى واحد لم يشتهر بالعدالة ولم يضعوا
ذلك في المصحف بدون الشاهد واليمين على انه قد يشتمل على
اسباب تخل بالفصاحة والبلاغة كتنافر الحروف في الم اعهد وسبحه
فانه يؤدي الى الثقل على اللسان المخل بالفصاحة وكمخالفة القياس
وضعف التاليف في قوله ان هذان لساحران وقوله ان الذين
امنوا والذين هادوا والصابئون وقوله لكن الراسخون
في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من
قبلك والمقيمين الصلوة حتى قال عثمان بن عفان حين عرض
عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم وكالتكرار
والتطويل بلا فايدة كما في سورة الرحمن وقوله تلك عشرة كاملة
الى غير ذلك والجواب ان التفاوت فيما بين القران وغيره بين
لمن كان له ذوق سليقي او كسبي بتتبع علمي المعاني والبيان
فلا يضرنا خفاؤه على القاصرين في ذلك وكفاك ما قال لبيد بن
ربيعة وهو الذي يتوقع الناس منه المعارضة بعد المجادلة
والنزاع اني قد عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء

فلم اجد فيها وعلى تقدير صحة النقل عن ابن مسعود ان الفاتحة
والمعوذتين ليست من القران لعله اراد انه اذا قصد بها
الاستعاذة والتحميد شكرا للنعم من غير قصد القران وكذا
تردد الصحابة على تقدير صحته انما هو فيما دون السورة كالاية
والايتين والمعجز انما هو السورة ومقدارها اخذا من قوله تعالى
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
على ان المختار عند البعض ان ذلك فيما اذا كانت السورة من
الطوال واما اذا كانت من الاواسط والقصار فالمتحدى
به انما هو عشر منها واما التنافر في مثل الم اعهد فليس قويا
حتى يخرج عن حد الاعتدال ويخل الفصاحة واما قوله ان هذان
لساحران فقد قال ابو عمرو انه غلط من الكاتب والصواب ان
هذين وقيل بل هو وارد على لغة بعض العرب فان ابقاء الالف
التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها لغة بعضهم ومن ذلك قوله
ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها واما الصابئون
فمبتداء وقد حذف خبره وهو مع خبره المحذوف جملة معطوفة

على جملة ان الذين امنوا والمحل لها من الاعراب وفايدة التقديم
التنبيه على انهم مع كونهم ابين المذكورين ضلالا واشدهم
غيا يتاب عليهم ان صح منهم الايمان والعمل الصالح فما ظنك بغيرهم
واما المقيمين فمنصوب على المدح ولا لحن فيه اصلا ومعنى قول
عثمان ان فيه لحنا انه في خط المصحف وكتابته كما يوذن به
مؤرده واما حديث التكرار والتطويل بلا فايدة فكاذب قطعا
اذ له فوايد جمة لا تخفى على ذي خبرة باساليب الكلام ومقتضيات
المقام ثم انهم قالوا ان فيه كذبا من وجوه كثيرة الاول انه قد
ذكر فيه انه عربي مبين مع اشتماله على كلمات غير عربية كالاستبرق
والسجيل والقسطاس والمقاليد ورد بانه من توافق اللغتين
ولو سلم فالمعنى انه عربي النظم والاسلوب والكل عربي على سبيل
التغليب والثاني ان فيه شعرا من كل بحر من بحور العرب وقد قال
وما علمناه الشعر وما ينبغي له ورد بان ما ذكر فيه ليس بوزن
بل انما صار له بنوع تغيير وفيه نظر لانه ان اريد ان الوارد
فيه ليس بسالم البتة بل هو متغير بالعلل الداخلة على الضروب

والاعاريض وساير اجزاء البيت فمسلم لكنه لا يخرجه عن كونه
بيتا وشعرا كيف وكثير من اشعار العرب وغيرهم كذلك وان اريد
انه متغير بغير ما ذكر مما لم يتعارف لدى ارباب العروض فتم الايرى
قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فانه من الطويل لكنه مشطور
ولا يخرجه عن كونه بيتا وشعرا وان قل وقوعه فيه وقوله ثم اقررتم
وانتم تشهدون ثم انتم هؤلاء تقتلون فانه من الرمل لكنه مع الوقف
مقصور وبدونه مكفوف وكل منهما لا يخرجه عن كونه بيتا وشعرا
ايضا وهو ظاهر لمن تدرب في علم العروض واشعار العرب الموثوق
بهم وكذا قوله واملي لهم ان كيدي متين فانه متقارب مشطور الى
غير ذلك واما ما روي عن الخليل من انه لا يعد المشطور من الشعر
فهو على تقدير صحته وعمومه لا يقدح فيما دخل عليه غيره وانه كثير
كما لا يخفى على من تأمل في كتابه المجيد وقد يجاب بان مجرد كون اللفظ
على هذه الاوزان لا يكفي في كونه شعرا بل لابد من تعمد الوزن بل التقفيه
ايضا وجمعه ان الشعر هو الكلام الموزون بصنع للوزن وانه لا يصدق
على شيء مما ذكر لان ما يصدر عنه تعالى ان خلا عن الغرض والحكمة والمصلحة

فالامر ظاهر والا فالمصلحة فيه هو ارشاد العباد الى الاحكام الدينيه
او الدنيا وبدلا للوزن وان كان صادرا عنه بارادته واختياره وهذا
معنى كونه اتفاقيا صادرا عنه بلا قصد فاندفع ما يتوهم من ان الوزن
من الامور الممكنة التي تستند الى القادر المختار فكيف يقع اتفاقا بلا قصد
اليه هذا وقد يقال بعد تسليم ما سبق ان التغليب باب واسع فيجوز
ان يكون تلك الآية واردة على سبيل التغليب ونحن نقول معنى الآية
وما علمنا محمدا بتعليم القرآن الشعر وما هو بشعر والاحتياج الى التغليب
انما يكون اذا اريد بالقرآن ما يشمل الكل والبعض وجعلت تلك القضية
كليه واما اذا كانت مهملة او اريد به المجموع من حيث هو المجموع فلا ثم
ان سياق الآيه يابى عن التغليب ولا يساعد ايضا لما قلناه وكذا
سبب نزولها كما لا يخفى على من نظر فيها ووقف على سبب نزولها
فالاظهر ان المراد بالشعر هو الكلام المؤلف من مقدمات خاليه كاذبه
كما يشعر به سياق الآيه فانه قران مبين وكتاب كريم يوعظ به
الجن والانس وذكر سماوي مقروء في المحاريب ومتلى في المتعبدات
ويثاب بتلاوته والعمل بما فيه الى سعادة الدارين فكم بينه وبين الشعر الذي

من همزات الشياطين ولم يقصد به التحقيق بل التخييل الجاري
مجرى التصديق وشتان ما بين المرادين فلا ينبغي صدوره عن
الصادق المصدوق المامور بالدعوة الى سبيل الرحمن بالجدل والخطابة
وذرايع البرهان قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن والثالث ان فيه قوله ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ونحن نجد فيه من الاختلاف
المسموع من القراء ما لا يعد ولا يحصى وبه ظهر ان جهة الاعجاز ليس
هو سلامته عن الاختلاف ورد بان المراد بذلك هو التفاوت في
مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة وبعضه بالغا
اليها الرابع انه اخبر بانه لئن اجتمعت الجن والانس لا ياتون
بمثل اقصر سورة منه مع انه قد حكى فيه عن موسى عم احدى عشرة
آية اعني قوله رب اشرح لي صدري الى قوله انك كنت بنا بصيرا وقد
اعترف موسى عم بان هرون افصح منه لسانا ورد بان المحكي لا يلزم
ان يكون على هذا النظم وقد اختار بعضهم ان المتحدى به سورة من الطوال
وعشر الاوساط والقصار وكلام الخامس انه قد ذكر فيه انه لا يسال

عن ذنبه

عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا
يعملون فانهما متناقضان فلا يجتمعان على الصدق ورد بمنع تحقق
شرايط التناقض فيهما والسادس انه قد ذكر فيه قوله ولقد خلقناكم
ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا والجواب ان المراد قدرنا اجزائكم
المادية ثم الصورية ثم قلنا لآدم اسجدوا ويجوز ان يكون الخطاب
لآدم والجمع للتعظيم والتعبير عنه بالاسم الظاهر فيما بعد سلوكا
الى طريق الالتفات الذي هو فن من البلاغة اوثانيا باعتبار ان خلق
اصلنا هو خلق لنا في الجملة فتدبر ثم ان المؤلف لقد اصاب في المدلول
اعني قوله واعظم الآي قرآن لكنه اخطأ في الدليل اعني قوله
لما عجزوا فانه انما يدل على كونه معجزا كاملا لا على كونه اعظم من ساير المعجزات
بل الدليل عليه هو انه بعد تواتر اعجازه بوقوعه في الطبقة العليا
من البلاغة والبراعة يشتمل على الاخبار عن المغيبات الواقعة
وعلى المعارف الالهية والاسرار النبوية ومكارم الاخلاق السنية
ومحاسن الافعال المرضية والارشاد الى المصالح الدينية والدنيوية
مع بقائها على مر الدهور والاعصار بحيث يشاهده الناس في جميع

الاقطار والامصار ويمكن ان يكون ما ذكره المحقق اشارة الى هذا
فان عجز كل الناس انما يتصور فيما بقي وهم يشاهدونه وكذا ان نقول
ان العجز عن سورة منه مما دل على الاعظمية ايضا فتدبر **قال**
معراجه واقع يقظان في بدنه بآية ومشاهير ووحدان **اقول**
اختلف في معراج النبي عم انه كان في اليقظة ام في المنام فعن عايشة
رضي الله عنها انها قالت والله ما فقد جسد رسول الله ولكن عرج
بروحه وعن معاوية انما عرج بروحه وعن الحسن كان في المنام
رويا راها والاكثرون انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى
بشهادة الكتاب ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة ثم الى الجنة
او العرش او الى طرف العالم بالخبر الواحد وهذا معنى قوله باية ومشاهير ووحدان
قال وقوعه كان تكرارا وقد دفعوا به معارض ما دل الحديثان **اقول**
دل حديث ابن صعصعة انه كان في الحطيم وحديث ابي ذر انه كان
من بيته فجمعها بعضهم بانه قد تكرر والاول في المنام كما ينبي عنه
اول حديث ابن صعصعة والثاني في اليقظة كما يدل عليه حديث
ابي ذر ومنهم من قال تكرر وقوعه مرة من مكة الى السماء كما في حديث

ابن صعصعة

ابن صعصعة ومرة منها الى بيت المقدس ثم الى السماء وهو المشهور
المذكور في القرآن وظاهر لفظ المصنف يساعد لهذا **قال**
ودينه ناسخ الاديان اجمعها • ولم يكن نسخها جهلا لديان **اقول**
هذا رد لما عليه اليهود من انكار نبوة محمد عليه السلام وثبات
شريعة موسى الى يوم القيامة وقوله ولم يكن نسخها اشارة الى رد
ما تمسكوا به في ذلك وهو ان ثبوت نبوته يستلزم انتفاء بعض
شرايع من قبله وانه باطل والا يلزم الجهل على الشارع او البداء
فيما شرع به وكلاهما محالان عليه وذلك لان حكمه يشتمل على مصلحة
البتة فاما ان لا يعلم هو فوات تلك المصلحة بالنسخ والرفع فيلزم
الجهل او يعلم لكن راى رعايتها اولا ثم اهملها ثانيا لا لسبب فيلزم
البداء وتحقيق ما ذكره المحقق في رده ان تكليفه تعالى ينقسم الى
تكويني والزامي فكما ان الاول يتبدل بحسب تبدل المتعلقات والاوقات
المختلفة او حكم ومصالح لا تحصى وذلك كما في النطفة فانه يتعلق به
اولا ثم يتبدل الى العلقة الى المضغة ثم الى العظام ثم الى كسوتها لحما
ثم الى خلق آخر فتبارك الله احسن الخالقين وكذا كل مرتبة منها

ناسخة للاولى ولابسه للاخرى الى ان يحد كمالها ولم يلزم منه
جهل المكوّن اصلا فكذا الثانى يتبدل بحسب تبدل متعلقاته من
الاشخاص والافعال فى الاوقات المختلفة اولحكم ومصالح من شرع
الى شرع الى ان يبلغ غايته وهى دين الاسلام والجهل فيه للحكيم الديان
بل للمتدين بما سوى ذلك من الاديان **قال** وربما نص لكن ما رووا احد اه
بنسخ توراته موسى بن عمران **اقول** هذا جواب عما يتوهم من ان دين
موسى عم لو كان مما ينسخ لوجب النص به وتعليمه لاصحابه والجواب
بان التنصيص بنسخ الاديان لا يجب على الانبياء اذ ربما يفضى ذلك
الى قلق واضطراب فى عقايد الامم او يكتفى فى ذلك بدلالة الحال
كما فى مواعدة موسى عم ثلثين ليلة اولا ثم امره باتمامها بعشر
بعدها ولو سلم فيجوز ان يقع النص من ابن عمران لكنهم يخفون
ذلك حسدًا من عند انفسهم كما اشار اليه المحقق **قال**
الانبياء بريئون اتفاقا عن كفر وكذب وعن فسق باعلان
اقول ذهبت الازارقة من الخوارج الى جواز صدور الذنب عن
الانبياء فلزمهم تجويز الكفر عليهم بناء على ان كل ذنب

كفر

كفر عندهم بل قالوا بجواز بعثة نبى وان علم الله كفره بعد البعثة
وقالت الشيعة يجوز اظهار الكفر عند خوف الهلاك ورده صاحب
المواقف بانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بذلك
وقت الدعوة وتبعه الشارح الفاضل قائلا وايضا ما ذكروه
منقوض بدعوة ابرهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون
لشدة خوف الهلاك فيه وانت خبير بان ما ذكروه انما يفضى الى
جواز اخفاء الدعوة بالكلية لا وجوبه ووقوعه فلا ينافيه وقوعها
عن موسى وابرهيم عليهما السلام عند شدة الخوف واما صدور
الكذب عنهم فى دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ والارشاد
الى المصالح والاحكام الدينية فالاكثرون على امتناعه مطلقا
والا لورد نقضا على دلالة المعجزات وجوزه القاضى ابو بكر فيما اذا
كان على سبيل السهو والنسيان فان المعجزات انما تدل على صدقه
فيما هو متذكر له واما ما يقع منه سهوا او نسيانا فلا دلالة لها
على صدقه فيه اصلا فلا نقض به قطعا واراد بالفسق غير ما سبق
وما سياتى من الصغاير لا ما اشتهر فيما بينهم وهو الخروج عن طاعة الله ٢

بارتكاب الكبيرة والا لكان ذكرها فيما بعد تكرارا وذهب اكثر المعتزلة
الى جواز صدور ذلك مطلقا ووافقهم منا امام الحرمين وقال الجبائى
منهم انما يجوز صدور الصغاير عنهم اذا كان على سبيل السهو او الخطاء
فى التاويل وقال اكثر الاصحاب بل على سبيل السهو والنسيان فقط
اذا تمهد هذا عندك عرفت ان الاولى حذف قيد الاتفاق من البين
بل ترك قيد الاعلان ايضا لايهامه لجواز صدور الفسق عنهم
اذا كان بطريق الاخفاء وكان المحقق لم يتقيد بالمخالف فى عدم
جواز الكفر عليهم وجعل قيد الاعلان متعلقا به ايضا رد المذهب
اليه الشيعة من جواز الكفر عليهم بالاعلان تقية فتدبر **قال**
وعن كبائر عمدا عند اكثرنا. وخسة مثل تطفيف باوزان **اقول**
ذهب الحشوية الى جواز صدور الكبائر عن الانبياء عمدا ومنعه الجمهور
من المحققين ثم اختلفوا فذهبت الاشاعرة الى ان ذلك مستفاد
من الشرع اذ لا دلالة للمعجزات عليه وقالت المعتزلة صدور الكباير
عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم
فى اعين الناس وذلك يؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لاوامرهم

ويلزم

ويلزم منه فسادات لاتحصى فيجب على الله زجرهم عنها
اصلاحا لعباده واما صدورها عنهم على سبيل السهو والنسيان
فالاكثرون على جوازه والمختار امتناعه ايضا وقد اتفقوا
على امتناع صدور ما يدل على الخسة ودناءة الهمة عنهم
سواء كان عمدا او على سبيل السهو والنسيان كسرقة لقمة
او حبة او تطفيف اى نقص بالمكائيل والاوزان هذا كله
فيما بعد الوحى والاتصاف بالنبوة واما قبله فالجمهور على انه
لا يمتنع عنهم كبيرة فضلا عن صغيرة اذ لا دلالة للمعجزات
على انتفائها عنهم قبله ولا سمع ايضا يدل عليه وذهب
اكثر المعتزلة الى امتناعها عنهم ح ايضا لادائها الى النفرة
الموجبة لفوات مصلحة البعثة ومنهم من قال بامتناع ما
ينفر الطباع عنهم سواء كان صادرا عنهم او عن اصولهم
وقالت الروافض لا يجوز على الانبياء ذنب اصلا سواء كان
كبيرة او صغيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطا فى التاويل بعد الوحى
وقبله ايضا لنا قوله تعالى حكاية عن ابليس على سبيل التصديق

من اصحابنا ص

لأغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين مع قوله ولقد
صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فانه
يدل على ان بعضا من العباد لم يتبعهم ابليس عليه اللعنه ولم يتبعوه
قط وهم الانبياء والا لكان غيرهم افضل عند الله لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم وانه بط بالاجماع ثم ان صدور ما عدا
صغاير الخسه على سبيل السهو والنسيان مما لا ننكر اجماعا
فيكون خارجا ونبقى الآيات فيما سوى ذلك على العموم
فان قلت لا يعد المرء من الذين اغواهم ابليس واتبعوه بمجرد
ارتكاب كبيرة على سبيل السهو او صغيرة وان كان بطريق
العمد ولو سلم فاللازم من ذلك عصمة بعضهم والكلام في
الكل قلنا صدور الذنب عنهم انما هو بوسوسته واضلاله
ولا معنى للاغواء والاتباع سوى ذلك واذا ثبت عصمة بعضهم
ففيه عصمة البعض الآخر لعدم القايل بالفصل قال
يا ول القصص الحاكي لذنبهم • بانه قبل وحي او بنسيان •
اقول لما احتج الخصم على ما ذهب اليه بقصص الانبياء التي نقلت

في القرآن والاحاديث والاخبار فانها تشعر بصدور الذنب
عنهم حال النبوة اشار المحقق الى الجواب اجمالا بان ما نقل منها
بطريق التواتر ولم يكن له محمل آخر يحمل على انه كان قبل البعثة
او من الصغاير الصادرة عنهم بطريق السهو والنسيان فان قيل
كيف يكون الصغيرة الصادرة على هذا الوجه ظلما ويستغفر
عليها اجيب بان ذلك لعظمه منهم او لقصدهم بذلك هضم انفسهم
ومن اراد الوقوف على الجواب التفصيلي فليرجع الى المطولات
والكتب المؤلفة لدفع المطاعن عن الانبياء قال
وللنبيين رجحان على ملك • تعليم علم وتكريم يدل الآن اقول
ذكر في المواقف انه لا نزاع في ان الانبياء افضل من الملائكة السفليه
الارضيه وانما النزاع في الملائكة العلويه السماويه فقال اكثر
اصحابنا الانبياء افضل منهم ايضا وعليه الشيعة واكثر اهل
الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا
الملائكة افضل وعليه الفلاسفة لنا وجوه الاول انهم امروا
بالسجود لآدم سجود تعظيم وتكريم كما يدل عليه قول ابليس ارايت

هذا الذى كرمت علىّ وانا خير منه والذى يقتضيه العقل والحكمة
هو الامر بتعظيم المفضول للافضل لا عكسه ويرد عليه انه انما
يدل على كونه افضل منهم من وجه فى وقت والمدعى كونه افضل
منهم مطلقا فى كل الاوقات والثانى ما اشار اليه المحشى اولا
وان الله تعا علم آدم عليه السلام من الاسماء ما لا يعلمها الملائكة
والعالم افضل من غيره لقوله تعالى والذين اوتوا العلم درجات
وقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ويرد
عليه ان فيهم من هو عالم بجميع الشرايع النبويه لكونه واسطة
فيما بين الله تعالى وانبيائه بل بشرايع الملكوت وتكاليفهم
ايضا فلا يعارضه علم آدم عم بالاسماء فى وقت السوال كيف
وقد علموا ذلك ايضا فيما بعد فان قلت فهو معلم والملائكة
متعلمون والمعلم افضل من المتعلم قلت لا نزاع فى انه افضل
منهم من هذا الوجه وانما النزاع فى الافضلية من كل الوجوه
والثالث ما اشار اليه ثانيا وهو قوله تعالى ولقد كرمنا
بنى آدم فان التكريم المطلق لواحد من الاجناس يدل على
افضليته من غيره فان قلت التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع

قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه
يشعر بعدم التفضيل على القليل الذى هو الملك اجماعا على انه قد وصفهم
فى كلامه ايضا بانهم عباد مكرمون قلت صيغة التفعيل للتكثير
والمبالغة فالمعنى كرمنا بنى آدم زيادة تكريم وفضلناهم على كثير
ممن خلقنا زيادة تفضيل فيفهم منه افضليتهم على قليل من مخلوقاته
وهو الملائكة الكرام فى الجملة فان قلت الآية انما تدل على ان جنس
البشر افضل من جنس الملك فيفهم منها كون جميع افراد ذلك افضل من جميع
افراد هذا والمدعى كون الانبياء افضل منهم فقط قلت نعم اذ قد
خرج منها غير الانبياء من افراد البشر للادلة الدالة على ان خواص
الملك افضل منهم فبقيت محمولة فيمن عداهم من الانبياء فليتدبر
الرابع ان للبشر عوايق عن العبادات من الشهوة والغضب والحرص
والوهم والخيال وحاجاته الشاغلة لاوقاته ولا شئ من ذلك يوجد
فى الملائكة فالعبادة معها يكون ادخل فى الاخلاص واشق فيكون
صاحبها اكثر ثوابا عليها لقوله عم افضل الاعمال احمزها ورد
بان المعنى ما كان فيه زيادة مشقة من الاعمال الصادرة عن واحد

فانه افضل من الصادر عن ذلك من غير مشقة زايدة اذ لا دليل
على العموم في الاشخاص فضلا عن الاجناس وكيف لا والعموم يقتضي
ان يكون العوام افضل من الانبياء والملائكة ايضا اذ لا شك ان
تلك الصفات العايقة ازيد فيهم فيكون عباداتهم افضل وثوابهم
عليها اكثر ولو سلم ذلك في الاشخاص فلا نم في الاجناس كيف وتلك
الصفات هي الحجب العويقة عن تجلي انوار الله تعالى والعبادات
انما هي وسايل الى نقض آثارها وقمع دواعيها ليتوصل الى الاقتباس
من الانوار الربانية على ما اشار اليه الخليل صلوات عليه
بقوله ارني كيف تحيي الموتى الآية وتحقيقه ان الانسان جامع بين ما
للملك من العقل الذي لا شهوة له وبين ما للبهيمة من الطبيعة
التي لها شهوة وغضب وغير ذلك فمن غلب عليها طبيعة
الحيوانية واستولى آثارها فاولئك كالانعام بل هم اضل
سبيلا لتضييعهم بالكلية ما يقتضيه العقل من العلوم والحكم
والقوى العقلية ح بمنزلة الميت لا اثر لها ولهذا قد عبر عنهم الخليل
بالموتى ومن سخرها للقوى العقلية بحيث صارت منقادة لها

متى شاءت بضرب من المجاهدة وانواع العبادة او لصفاء في جوهره
فاولئك هم الذين يحيون بحيوة الله وشاهدة جماله وجلاله ثم ان
مقتضى هذا التركيب ان لا ينمحي تلك الصفات بالكلية بل يبقى لها اثر
في الجملة على ما اشار اليه عم بقوله انه امر الخليل بذبح تلك الطيور
وابقاء راسها عنده ولعل الله ايضا يشير اليه بقوله ثم اجعل
على كل جبل منهن جزءا اي ضع على كل عنصر من العناصر الاربعة
التي هي اركان البدن شيئا منها ولهذا قال عم انه ليغان على
قلبي واني استغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة ولما كان
تجرد الملائكة عنها بحسب فطرتهم لم يتصور هناك حجاب مانع اصلا
فيستغرقون دايما في الانوار الربانية ويسبحون الليل والنهار
ولا يفترون ومن ههنا ظهر فساد ما قيل ان من غلب طبيعته عقله
فهو شر من البهايم وذلك يقتضي ان يكون من غلب عقله طبيعته
خيرا من الملائكة واحتج المخالف بوجوه منها قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فانه يقتضي ان يكون
الملائكة افضل من المسيح لغة وعرفا فكذا من غيره اذ لا قايل بالفصل

والجواب ما حققه الامام في الاربعين من ان الفضل المختلف
فيه في هذه المسئلة هو كثرة الثواب وهي لا تحصل الا بنهاية
التواضع والخضوع وكون العبد بنهاية التواضع لله تعالى
لا يلائم صيرورته مستنكفا من عبودية الله تعالى بل يناقضها
وينافيها فامتنع ان يكون المراد من الاية هذا المعنى واما اتصاف
الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة فانه مناسب للتمرد
وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح احياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه بهذا القدر من العبودية
الى الالوهية فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذه القدرة
عن عبوديتي ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة
والبطش والاستيلاء على عالم السموات والارض كما لا يخفى
فالاية انما تدل على ان الملك افضل من البشر في الشدة والقوة
والقدرة والبطش والكلام انما هو في الافضلية بمعنى كثرة
الثواب وقد يقال الداعي الى تسميتهم المسيح الها انما هو حصوله
من غير اب وهذا المعنى اقوى في الملك لحصوله بلا اب و ام ايضا

مع انهم لا يستنكفون عن عبودية الله فضلا عن عيسى ع م وبذلك
ظهر بطلان استدلالهم على ذلك بان الملائكة قوية على تغيير
الاجسام وتقليب الاجرام لا يستثقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون
نقل الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول
بتصريفاتها والزلازل تكون بقوتها والاثار العلوية تحدث
بمعونتها كما نطق به الكتاب الكريم والقران العظيم حيث قال
فالمقسمات امرا فالمدبرات امرا وكذا استدلالهم بقوله تعالى
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ووجه الاستدلال ان الله
احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته على ان البشر يجب ان
لا يستكبروا عنها فلو كان البشر افضل منها لما تم هذا الاحتجاج
فان السلاطين اذا ارادوا تقرير وجوب طاعتهم على رعيتهم
يقولون الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فكيف هؤلاء المساكين واما
استدلالهم بالعندية فضعيف ايضا لورود مثله في حق البشر قال
الله تعالى في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقال ع م حكاية عنه
انا عند المنكسرة قلوبهم بل هو اقوى كما لا يخفى ومنها ان الملائكة

من هو رسول الى الانبياء والرسول افضل من امته ورد بان
السلطان قد يرسل واحدا الى جمع عظيم ليكون متوليا لامورهم
وحاكما عليهم فذلك الشخص يكون افضل منهم واما اذا ارسل
شخصا واحدا الى واحد للاعلام كما اذا ارسل واحدا من عبيده
الى وزيره فالظاهر ان المرسل اليه اجل منه قدرا واعلى مرتبة
والرسول كواحد من خدامه ومنها قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا فان
المقصود من شرح هذه الواقعة بيان عظمته على وجه ابلغ ولو
كان في الخلق طائفة قيامهم بين يدي الله تعالى وتضرعهم في حضرته
اقوى في الانباء عن عظمته وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم
في مثل هذا المقام اولى وقد مر سابقا ما يمكن التفصي عن مثله فتذكر
ثم الانصاف ان الافضلية بمعنى زيادة القدرة والقوة والبطش
ظاهر في الملائكة واما الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله
فعلمها عنده ولا طريق لنا الى الجزم بها فليتدبر **قال**
وللولي كرامات كما نقلت عن آصف وابي الدرداء وسلمان

اقول ذهب الجمهور منا وابو الحسين البصري من المعتزلة الى
ثبوت الكرامات للاولياء وانكرها اكثر المعتزلة ووافقهم
الاستاد والحليمي منا لنا قصة اصحاب الكهف ومريم وآصف
وابي الدرداء وسلمان ورؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه
بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك
وهذا معنى قوله وصدق سارية الفاروق عن جبل والبعد بينهما
في القدر شهران واحتج المخالف بانها لا تتميز عن المعجزة فينسد
باب اثبات النبوة واما القصص المذكورة فبعضها
ارهاص لنبي بعدها وبعضها معجزة لنبي معها او قبلها ورد
بانها تتميز عن المعجزات بوجوب مقارنة الدعوى والتحدي
في المعجزة ولا يجب شيء من ذلك في الكرامة وبهذا ظهر بطلان
جعلها معجزة لنبي قبلها وسياق تلك القصص يشهد على
انها لم يكن لتصديق الانبياء فكيف يكون معجزة لهم على ان ذلك
لو صح لبطل كثير من المعجزات **قال** فضل النبي جلي بل نبوته
فاقت ولايته في قول اخوان **اقول** فضل نبينا م على ساير

الانبياء ظاهر لانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل
ومعجزته الباهرة باقية على الدوام الى يوم القيام وشريعته
ناسخة لجميع الشرايع والاحكام وشهادته قايمة فى القيمة
على كافة البشر وشفاعته عامة لهم يوم المحشر على ما دلت
عليه الايات والاحاديث واما قوله عم لا تخيروني على موسى
ابن عمران وما ينبغى لعبد ان يقول انا خير من يونس فعلى سبيل
التواضع منه كيف وقد قال عم انا اكرم الاولين والاخرين
وانا سيد اولاد آدم ولا فخر واما لا فضل بعد محمد عم من الانبياء
ففيه خلاف وتفصيله مذكور فى شرح المقاصد وكلمة بل فى قوله
بل نبوته للترقى والمعنى ان فضل النبى جلى على الولى لكونه مشرفا
بالوحى ومشاهدة الملك وكونه مبعوثا لصلاح العالم ونظام
امر المعاش والمعاد بل نبوته حال كونها فايقة على ولايته ايضا
جلية ويحتمل ان يكون نبوته مبتداء وقوله فاقت خبرها والجملة
معطوفة على ما قبلها فالمعنى ح ان فضل النبى على الولى الذى
لا نبوة له وتفوقه منه امر ظاهر بل مرتبة النبوة فايقة على مرتبة

الولاية التى كانت معها وعلى التقديرين يكون اشارة الى الرد
على من زعم ان مرتبة الولاية مطلقا قد يكون افضل من مرتبة النبوة
وعلى من زعم ان مرتبة ولايته افضل من مرتبة نبوته ويمكن ان
يكون خبر نبوته محذوفا وفاعل فاقت هو ولايته والمعنى ان فضل
النبى جلى بل نبوته ايضا جلية حال كون ولايته فايقة عليها فهو
اشارة منه الى ما نقل عن بعض العارفين من ان مرتبة ولاية
النبى عم افضل من مرتبة نبوته وعليك الاختيار ثم الاختيار
قال وافضل الناس بعد الانبياء ابو بكر لتصديقه من قبل اقران
اقول ذهب اهل السنة وجماعة من قدماء المعتزلة الى ان افضل
الناس بعد الانبياء ابو بكر وذهب الشيعة الى ان الافضل هو
على بن ابى طالب ووافقهم المتاخرون من اهل الاعتزال واحتج
الاصحاب على ذلك بالكتاب والسنة والاثر والامارات
اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله
يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فان المراد به اما ابو بكر
او على اذ لا ثالث يراد بالاتفاق لكن قوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى

يمنع ارادة الثاني لما ان للنبي ع م على علي بن ابي طالب من نعمة
التربية فتعين الاول كما ذهب اليه كثير من المفسرين واما السنة
فقوله ع م لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو
خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر واما الاثر فما روي عن ابن عمر كنا نقول
ورسول الله حي افضل امة النبي ع م بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
وعن علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم واما
الامارة فما تواتر في ايام ابي بكر من تالف القلوب وتتابع الفتوح
وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم
عن الشام وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع
ان لهم قوة كاملة وشوكة سكينة واموالا وافرة واستدل المحقق
على افضلية ابي بكر بتصديقه النبي ع م واسلامه قبل الاقران
اي جميع الناس على ما عليه الاكثرون وصرح به حسان بن ثابت
وانشد على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد ويؤيده قوله ع م
اين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته

وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف واراد
بالاقران من بلغ مرتبة التكليف من الناس فان اسلام علي وان كان
اسبق منه كما يدل عليه ما روي عن سلمان الفارسي اولكم ورودا
على الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وعن عبد الله بن الحسن
كان امير المؤمنين يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله وبرسوله
ولم يسبقني احد الى الصلوة الا النبي ع م الى غير ذلك الا انه كان
صبيا كما يصرح به الاثر المنقول عنه وابو بكر اسلم حين كونه
بالغا عاقلا ولا شك ان ايمان البالغ الصادر عن استدلال افضل
من اسلام الصبي ولو سلم بلوغه الا انه ليس بمشتهر فيما بين
الناس ولا محترم ولا مقبول القول كالصبي الذي يكون في البيت
فلم يحصل بسبب اسلامه قوة وشوكة في الاسلام واما ابو بكر
فكان شيخا محترما اجنبيا فحصل بسبب اسلامه قوة عظيمة في الاسلام
الا يرى انه لما اسلم اشتغل بالدعاء والتضرع الى الله تعالى فاسلم
ببركة دعائه على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي
وقاص وعثمان بن مظعون الى غير ذلك فكان افضل من اسلام

على رضي الله عنه واحتج المخالف ايضا بالكتاب والسنة والامارة
اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا
ونساءكم وانفسنا وانفسكم الاية فانه اراد بانفسنا عليا
رضي الله عنه لانه عم حين دعى وفد نجران الى المباهلة خرج
معه على والحسن والحسين وفاطمة فقط وهو يقول اذا انا
دعوت فامنوا ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي يكون
افضل ورد بان المراد بانفسنا نفس النبي عم وهذا كما يقال
دعوت نفسي وقد يقال بل المراد جميع قرابة النبي عم وخدمه
ممن نزل عرفا منزلة نفسه عم وليس بشيء اذ يلزم حينئذ
استدراك ذكر الابناء قبلها واما السنة فقوله عليه السلام
اللهم ائتني باحب خلقك ياكل معي هذا الطير فاتاه على واكل
معه ولا شك ان الاحب الى الله افضل عنده ورد بانه
لا يفيد كونه احب الخلق الى الله من كل وجه بل من بعض الوجوه ولا كلام
فيه واما الامارة فما اجتمع فيه من الكمالات العلمية والعملية
ولهذا كان مرجعا في كثير من الوقايع ومستند الجم الغفير من العلماء

مع ماله من الشجاعة التامة والقدرة الكاملة ولهذا قال
سيد المرسلين لا فتى الا على ولا سيف الا ذو الفقار وقال في يوم
الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين والجواب ان
اجتماع الكمالات العلمية والعملية لا اختصاص له بعلي بن ابي
طالب بل هو متحقق في غيره ايضا واما حديث الشجاعة والقدرة
الكاملة فعلى تقدير اختصاصهما به لا يدل الا على الافضلية
بمعنى كثرة الخصال الحميدة فيه والكلام في الافضلية بمعنى كثرة
الثواب عند الله تعالى فان قلت قد يتحقق منه بسبب شجاعته
وقدرته من الجهاد وضرب الرقاب ما لم يوجد في غيره وانه
خير من عبادة الثقلين لما مر قلت يمكن ان يثبت في غيره جهة
اخرى لا يوجد مثلها فيه فلا يحصل الجزم بافضليته بتحقق
ذلك فيه واعلم ان امثال هذه التاويلات يجري ايضا فيما ذكره
الاصحاب فلا يعتمد عليه في مثل هذا الباب فالاولى فيه
الاقتصار على الاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين ولا يطول بذكره
الكتاب قال وبعده عمر الفاروق اذ هو في • اظهار دين رسول خير معوان •

اقول ذهب اهل السنة الى ان الافضل بعد ابى بكر من الاصحاب
هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه واستدلوا عليه بالسنة والاثر
والامارة اما السنة فقوله ع م خير امتى ابو بكر ثم عمر واما
الاثر فقد مر ذكره فى تفضيل ابى بكر واما الامارة فهو ما اشار
اليه المحقق من انه خير هوان دين الاسلام بما تواتر فى زمن خلافته
من فتح المشارق وقهر الاكاسرة واخذ الخراج من القياصرة وثل
عروشهم وهدم دولهم والسبى من اموالهم واولادهم وترتب
الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل والاحسان على الفقراء
والمساكين مع اعراضه من متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها
قال وبعد ذلك قد اتفق مشايخنا ان لا تردد فى تفضيل عثمان
اقول ذهب كثير من الاصحاب الى ان الافضل بعد عمر من الصحابة
هو عثمان بن عفان وتمسكوا فيه بالاثر والامارة اما الاثر
فقد مر عن ابن عمر واما الامارة فما تواتر فى عهد خلافته من فتح
كثير من البلاد واعلاء لواء الشرع الى السماك واجتماع الناس
على مصحف واحد مع ما كان له من تجهيز جيوش المسلمين والانفاق

فى نصره

فى نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبى ع م على ابنتين
وبلوغه الغاية القصوى فى الاستحياء من الشين وقد قال النبى ع م
فى حق عثمان اخى ورفيقى فى الجنة وقال ع م الا استحيى ممن يستحيى
منه ملائكة السماء وقال انه يدخل الجنة بغير حساب وقد استدل
المحقق على كونه افضل من على بن ابى طالب باتفاق المشايخ وحكمهم
بانه افضل منه من غير تردد وفيه رد على من تردد منهم فيما
بينهما او مال الى افضلية على من عثمان بن عفان قال
وبعد ذلك على وهو اقربهم الى النبى واحظى بين الاختان
اقول المناسب بسياق كلامه تعليل افضلية على ممن بعده
بكونه اقرب الى النبى ع م نسبا فان عباسا وان كان عم النبى ع م
الا انه اخ عبد الله من الاب وابو طالب كان اخاه من الاب والام
وبكونه اوفر حظا فيما بين الاختان لكونه زوجة فاطمة التى
هى سيدة نساء العالمين الا ان المحقق لم يصرح به لما يتراءى
على ظاهره اثر الاهمال فتبصر قال الحشر والبدء امكانا وتميزا
ونفى مدخل اوقات سويا بان اقول ذهب الطبيعيون من الفلاسفة

الى نفى الحشر للانسان بناء على انه عبارة عن هذا الهيكل المخصوص
وانه يفنى بالموت فيمتنع اعادته لامتناع الاعادة على المعدوم
وذهب الالهيون منهم الى القول بالمعاد الروحانى وامتناع الجسمانى
لما مر وذهب اكثر المتكلمين الى العكس من ذلك ومنهم من جمع
بينهما وجزم بثبوت الاعادة للارواح والاجسام جميعا وعليه
الاعتماد لنا ان البدا اى الايجاد اولا والحشر اى الايجاد
ثانيا امران متحدان فى الماهية وانما يختلفان بحسب العوارض
الخارجة عن ماهيتها فيلزم من امكان الاول امكان الثانى
والا يلزم الاختلاف فى لوازم الطبيعة الواحدة وانه محال
فان قلت سلمنا ان الايجاد امر ممكن نظرا الى ذاته لكنه يجوز
ان يمتنع فى الزمان الثانى لفقد شرط او وجود مانع قلت
المدعى ليس الا جوازه وامكانه نظرا الى ذاته فلا ينافيه جواز
امتناعه بغيره نعم لو استدل بذلك على وقوع الحشر وتحققه
لورد ما ذكرتم وههنا بحث وهو ان للخصم ان يمنع اتحاد
ماهية الايجادين قياسا على الوجودين فان الوجودات الخاصة

عندهم لما كانت حقايق متخالفة جاز ان يكون ايجاداتها
كذلك لا بد لنفيه من دليل فان قلت ذلك انما هو فيما اذا
كان متعلق الوجود والايجاد امورا متخالفة واما اذا كان امرا
واحدا كما فيما نحن بصدده فلا قلت لو سلم فيكون الكلام
الزاميا مبنيا على تسليم الخصم اياه ولا يلتفت اليه امثال
هذه المقامات والاقرب ان يقال ان الممكن هو الذى لا يلزم
من فرض وقوعه مح ومن البين انه لا يلزم من فرض وقوع
الاعادة مح فتكون ممكنة وهو المط فان قلت قد يلزم
من فرض وقوعها مح لذاتها كما فى اعادة الزمان قلت بعد
تسليم وجود الزمان ليس المدعى صحة اعادة كل شئ فلا اشكال
واحتج المخالف بوجوه الاول انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه
وفرضنا وقوعه لجاز ايجاد مستانف مثله فلنفرض وجوده
ايضا مع ذلك المعاد فيلزم الاثنينية بدون التمايز وانه بط
بديهة والجواب ما اشار اليه المحقق اولا وهو ان الامتياز بالعوارض
المشخصة كما فى المثلين المبتدأين وان اريد بالتماثل الاتحاد

من كل الوجوه فلا تم الاثنينية بل لا يتصور التماثل ح وان اريد
الاتحاد في العوارض المشخصة فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم
مم اذ الاثنينية ح يكون اعتبارية فيكفيها التغاير الاعتباري
الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة
ومن جملتها الوقت لاعيد في وقته الاول فلزم ان يكون المعاد
عين المبدأ والجواب ما اشار اليه المحقق ثانيا وهو نفي كون الزمان
من العوارض المشخصة شئ من المبتداء والمعاد والا لكان الشخص
الواحد اشخاصا متعددة بحسب تعدد الازمنة وانه سفسطة ظاهرة
وقد يجاب بالتزام اعادة الوقت ايضا ومنع الاتحاد وح ليس شئ
اذ يلزم ح ان يكون للزمان زمان وانه بط فلا بد ان يعاد بدون
ويلزم الاتحاد الثالث ان الحكم بصحة العود يقتضي اتصاف المعدوم
حال العدم بصحة العود وانه لا يتصور بدون التمائل ولا تمايز
للمعدومات حال العدم والجواب ان المذهب ان المعدومات
تتمايز في العقل حال عدمها وان لم تكن موجودة فيه الا ترى ان اكثر
المتكلمين ذهبوا الى ان الوجودات زايدة على الماهيات وليس ذلك

في الخارج فتعين ان يكون في العقل مع انهم لا يقولون بالوجود
الذهني والشيخ الاشعري قد نفى زيادتها في الخارج وانكر الوجود
الذهني فلا بد ان يكون اتصافها بها نظرا الى العقل وان لم يكن
ماهياتها متحققة فيه فان قلت لم لا يجوز ان يكون مرادهم بذلك
كونها زايدة في الخارج قلت لان ثبوتها لها ح يكون في الخارج ومن
المعلوم ضرورة ان ثبوت شئ لشئ في الخارج فرع على ثبوت المثبت
له فيه فيلزم تقدم الشئ على نفسه او التسلسل وههنا بحث وهو
ان ثبوت الوجودات لماهياتها انما هو في نفس الامر من غير فرض
فارض واعتبار معتبر وما ذكر يدل على كونه بمجرد الفرض والاعتبار
وانه بط قطعا ومن ههنا ظهر ايضا بطلان ما ذهب اليه القائلون
بالوجود الذهني من ان قبول الماهيات لوجوداتها وزيادتها
انما هو حال كونها موجودة في الذهن لان الذهن يجردها عن الوجود
مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية فانها وان كانت موجودة
في الذهن الا ان للذهن ان ياخذها غير مقيدة بهذا الوجود
وينسب اليها فيجدها ح قابلة له واما اذا لوحظ معها الوجود

فلا يكون قابلة ولما كان قيامه بالماهية وقبولها اياه من حيث
هي وهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل فاللازم ح زيادته
في التصور لا في الوجود العيني فان قلت فنحن نقول ثبوت الوجود
لها انما هو في نفس الامر ولما امتنع ذلك في الخارج لما مر تعين انه في العقل
لا انه بالعقل وبينهما بون بعيد قلت فنقول ح البديهة التي ادعيتموها
في ثبوته لها في الخارج فهي قائمة بعينه في ثبوته لها في نفس الامر
على هذا الوجه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الموجودات المترتبة
في نفس الامر وانه بط لقيام التطبيق فيها كما لا يخفى على من له ادنى مسكة
قال بل لا احتياج الى قولٍ بصحةِ انْ • يُعادَ ما عُدِمَتْ في حشرِ ابدانٍ •
اقول لما احتج المنكرون للحشر بانه موقوف على اعادة المعدوم بعينه
وانه ممتنع اما على مذهب من قال ان فناء الاجسام عبارة عن انعدامها
فظاهر وقد اعترف به الذاهب الى تلك المقالة ايضا واما على قول
من قال ان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض
كما يشعر به قصة الخليل صلوات الله عليه فلان الاجزاء وان لم تكن
معدومة الا انه لا شك في انعدام التأليف والهيئة وكثير من الاعراض

الواقعة فيها اشار المحقق الى الجواب اولا بمنع امتناع اعادة المعدوم
وقد تكلم على ادلته وثانيا بمنع الاحتياج والتوقف على ما ذهب اليه
البعض منهم وذلك لان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية بوجه ما ويعيد
الارواح اليها ولا يضرنا عدم كون المعاد عين الاول كما ورد في الحديث
ولذلك ترى بعض المنكرين باعادة المعدوم يقولون بحشر الابدان قال
امام الحرمين يجوز ان ينعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى ويزول اعراضها
المعهودة المعينة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما
فينبغي التوقف وهو المختار عند البعض المحققين قال
اجزاءٌ اصليةٌ تُكلا وان اُكِلت • فتلك لم تكن اجزاءً لجُثمانِ اقول
[لجسمان ٦]
استدل المنكرون للحشر بانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
جزء منه فالاجزاء الماكولة اما ان يعاد في بدن الآكل او في بدن
[فالاجزاء الماكول ٦]
الماكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا فاشار المحقق
الى الجواب بان المعاد هو الاجزاء الاصلية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة
بالتغذية التي هي فضلة في الآكل ولما اعترض بانه يجوز ان يكون تلك
الاجزاء الغذائية التي هي فضلة في الآكل نطفة واجزاء اصلية

بالنسبة الى بدن آخر فيعود المحذور واشار الى الجواب بان الله يحفظها
عن ان يكون اجزاء لبدن آخر فضلا عن الاجزاء الاصلية **قال**
وواقع كل ما نص الصدوق به من ممكن كصراط او ميزان **اقول**
لما فرغ عن بيان امكان الحشر شرع فى اثبات وقوعه وساير
ما يتعلق به من الصراط والميزان والحساب واهوال القيمة الى
غير ذلك ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق فيكون
واقعة والتصديق بها واجبا اما امكان الحشر فلما مر من جواز
الاعادة على المعدوم ولا شك فى ان الاجزاء المتفرقة المختلطة
بعضها ببعض قابلة لنوع ما من الجمع واعادة الارواح اليها
واما امكان غيره فظاهر ولهذا لم يتعرض به المحقق واما الاخبار
فلما تواتر من الانبياء القول بحشر الابدان وما يتعلق به وقد
وقع فى مواضع من القرآن وكلام نبينا بحيث لا يقبل التاويل
بل التحق بالضروريات من الدين فتاويلها بالمعاد الروحانى
تجوز وخروج عن القانون مكابرة وعنادا والصراط
جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف

كما ورد فى الحديث وانكره المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه
ولو سلم ففيه تعذيب لصلحاء المؤمنين ولا تعذيب لهم يوم القيمة
فالمراد طريق الجنة والسعير على ما يشير اليه قوله تعالى سيهديهم
ويصلح بالهم وقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد به
الادلة الواضحة وقيل اريد به العبادات كالصوم والصلوة
وقيل الاعمال الردية التى يسال عنها كانه يمر عليها ويطول المرور
عليها بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب منع ذلك بل هو ممكن كالمشى
على الماء والطيران فى الهواء بطريق خرق العادة ويسهل الله تعالى
المرور على عباده الصالحين فمنهم من يمر عليه كالبرق الخاطف ومنهم
من يمر عليه كالريح العاصف ومنهم من يمر عليه كالجواد كما ورد
فى الحديث واما الميزان فالمراد به الحقيقى الذى له كفتان وسان
ولسان عملا بالحقيقة لامكانه وقد جاء فى الحديث تفسيره بذلك وانكره
بعض اهل الاعتزال لان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها ولو سلم
فعبث لا فايدة فيه بل المراد به العدل الثابت فى كل شئ كما يشعر
به ذكره فى القرآن بلفظ الجمع وقيل المراد به المشاعر الظاهرة والعقل

والجواب ان الذى يوزن هو الصحايف التى يكتب فيها مقادير
الاعمال وعلى تقدير اشتمال افعال الله تعالى بالاغراض والحكم
والمصالح لعل فيه حكما ومصالح لا تحصى كظهور مراتب اهل الكمال
وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد وزيادة مسرة
الاولين وآلام فى الاخرين وكالترغيب فى الحسنات والترهيب
عن السيئات وقد يجاب بانه قد يجعل الاعمال الحسنة اجساما
نورانية والسيئات اجساما ظلمانية فيوزن وفيه نظر **قال**
وكالحساب واهوال القيامة وكحوض سيدنا فيها وكيزانه •
اقول اما الحساب فلقوله تعالى ان الله سريع الحساب وقوله عم
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما اهوال القيمة فكثيرة
منها هول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الف سنة ويدل
عليه قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون ومنها تطاير الكتب
قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج
كتابا يلقاه منشورا ومنها هول السؤال بقوله تعالى فوربك
لنسألنهم اجمعين ومنها هول شهادة الايدى والارجل والسمع

والبصر والارض والليل والحفظة الكرام لقوله تعالى يوم تشهد عليهم
السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله شهد عليهم
سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله عم ما من يوم وليلة ياتى على
ابن ادم الا قال انا ليل جديد وانا فيما تعمل فىّ شهيد وكذا اليوم
وقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها هول
تغير الالوان لقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها
هول النداء بالسعادة والشقاوة كما ورد فى الحديث واما حوض
النبى عم فقد دل عليه وعلى بيان مقداره وكيفيته كثرة كيزانه
قوله عم حوضى مسيرة شهر زواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن
وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب
منه فلا يظمأ ابدا **قال** ومن حيوة قبور ما يذاق به •
لذات نعماء او آلام ديدان **اقول** اتفق اهل الاسلام على وقوع
نوع من الحيوة المتجدد فى القبر قدر ما يعرف به لذة التنعيم للمؤمنين
والم التعذيب لبعض العصاة والكافرين وخالفهم ضرار وبشر
وكثير من المتاخرين من اهل الاعتزال لنا قوله تعالى النار يعرضون

عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب فانه قد عطف عذاب القيمة على عرض النار صباحا
ومساء فاذا هو غيره وليس ذلك الا في القبر قبل الانتشار وقوله
لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون فرحين بما آتاهم الله وقوله عم القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران وقوله استنزهوا من البول فان
اكثر عذاب القبر منه وقوله حين مر على قبرين انهما ليعذبان
وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول
والآخر كان يمشي بالنميمة وبالجملة الاحاديث الواردة
فيه اكثر من ان تحصى بحيث بلغ القدر المشترك فيما بينها حد
التواتر واحتج المخالف بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولابد ان فيها موت
ايضا تحقيقا لاحياء الحشر الثابت بالاتفاق لكان لهم قبل
دخول الجنة موتتان لا موت واحد كما تشعر به صيغة المرة وتاء
الوحدة فان قيل كيف يصح استثناء الموتة المذوقة قبل دخول

الجنة من الموتة المنفية فيها قلنا اجاب عنه صاحب الكشاف
بان المراد انهم لا يذوقون فيها الموت البتة فوضع قوله الا الموتة
الاولى موضعه على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو كانت الموتة
الاولى يستقيم ذوقها في المستقبل لذاقوا فيها الموت وليس
فليس وقد يقال الاستثناء منقطع اي لكنهم ذاقوا الموتة الاولى
ويمكن ان يقال ان المراد لا يذوق اهل الجنة فيها موتا مغايرا
في الكيفية لموت الدنيا كما يذوق اهل النار فيها فان قلت
فيفهم منها ان يذوقوا موتا مشابها للموتة الاولى وهو باطل
بالاجماع قلنا لا بل هي ساكتة عن التعرض بذلك نفيا واثباتا
ثم استفيد انتفاؤه من مواضع اخر والجواب والله اعلم بالصواب
ان حيوة القبر لما كانت ضعيفة الاثر كانت في حكم الموت
وعداده بالنسبة الى الحيوة الكاملة والمعنى انهم يتصفون
في الجنة بالحيوة الكاملة الابدية ولا يتجاوزون الى عدمها
البتة وبهذا اندفع ايضا تمسكهم فيه بقوله تعالى ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياء

الاحياء ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقد يجاب بان اثبات
الاثنين لا ينافي وجود الثالث وفيه ان الاعداد من الالفاظ
الخاصة الدالة على مدلولاتها دلالة قطعية كما تقرر في اصول
الفقه نعم يمكن ذلك ممن جعل الادلة اللفظية ظنية مطلقا فتدبر
ومنهم من استدل بالاية الكريمة على ثبوت الاحياء في القبر بان
المراد بالاحيائين والاماتتين هو الاماتة قبل الدخول في
القبر ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سوال منكر ونكير
ثم الاحياء للحشر يرشدك قوله تعالى فاعترفوا بذنوبهم حكاية
عنهم فانهم ليسوا معترفين بذنوبهم بسبب الانكار للحشر في حيوة
الدنيا وفيه انه لا دليل على صدور الاعتراف بالذنوب عندهم
في الاحيائين معا فيكفي لصحة اعترافهم بذلك في حيوة الحشر
ومنهم من قال المراد بذلك هو الاحياء في الدنيا ثم الاماتة فيها
قبل الدخول في القبر ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة بعد السوال فان
المقصود ذكر الامور الماضية لان حيوة الحشر حاينة ومشاهدة
فلا حاجة الى ذكرها وانما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا

في اطوار

في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة بعد الحيوة في الدنيا
وحمل الاحيائين على الاحياء في الدنيا والاحياء في الحشر فمبني ان الاماتة
بمعنى ما نفيه الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة والاتصاف بكل
من الفريقين ترك الاستدلال بهذه الاية فان اطلاق الميت
على من يتحقق فيه الادراك بلذة التنعيم والتعذيب بعض اقرب
من اطلاق الاماتة على ذلك على ما يشعر به ظاهر قوله تعالى
وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم عند من له ذوق سليم
وقد يتمسك المخالف في ذلك بانا نرى ميتا يبقى زمانا ولا نشاهد
عليه اثر التلذذ والتنعيم والتالم فالقول بهما فيه سفسطة
وانكار للمحسوس ولو سلم فالتنعم والتالم لا يتصوران بدون
الحيوة ولا حيوة مع فساد البنية سيما ممن اكلته الوحوش والطيور
وتفرق اجزائها في بطونها وحواصلها سيما من احرق بالنار
وصار رمادا اذرته الرياح الى الارض والسماء والجواب ان
عدم الروية لا يدل على العدم لجواز ان لا يخلق الله تعالى رؤيته
فينا لحكم ومصالح كما في الملك وغيره ولا نم ان البنية شرط للحيوة

ولو سلم فنجوز ان شيء من الاجزاء فقد ربما يصلح ان يكون بنية لها
واعلم ان الاشبه ان الارواح اجسام لطيفة والعادة الالهية
جارية باحياء الاجساد والابدان بحلها مشابكة لها فاذا فارقتها
يعقبها الموت ثم يعرج بها الى السماء ويجعل في حواصل طيور خضر
تدور في انهار الجنة وتاكل من ثمارها وتأوي الى قناديل من نور
معلقة تحت العرش ان آمنت وكسبت في ايمانها خيرا والا يهبط
بها الى سجين ويعذب فيها الى يوم الدين قال عم في قتلى احد
لما اصيب اخوانكم في احد جعل الله ارواحهم في اجواف طيور خضر
تدور في انهار الجنة وتاكل من ثمارها وتأوي الى قناديل من
ذهب معلقة في ظل العرش فللخصم ان يحمل عرض النار صباحا
ومساء في الآية الاولى والاحياء والتنعم في الاية الثانية اشارة
الى ذلك ويؤول به ما عداها من الاحاديث فالقطع بذلك بالنصوص
المذكورة مما لا سبيل اليه بل غايته الظن تمسكا بظواهرها قال
عقوبة الذنب عدل غير واجب • كذا المثوبة من احسان منان •
اقول ذهب الاصحاب الى ان العقاب على الذنب عدل من الله تعالى

من غير وجوب عليه وكذا الثواب على الطاعات لا يجب عليه بل هو
فضل واحسان منه لعباده لانه ملكه فله ان يتصرف فيه
بارادته ثوابا وعقابا من غير لزوم شيء واحد منهما عنه واستحقاق
الذم على تركه الا انه يفي بما وعد لما ان الخلف في الوعد نقص يجب
تنزيه الله عنه وخالفهم المعتزلة فانهم قالوا بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى وتمسكوا فيه بان الزام المشاق
من التكاليف بدون منفعة تقابلها ظلم وانه منزه عنه فلا بد
من الثواب ثم ان سبب وجوب الفعل انما هو دفع المضرة والا لوجب
جميع الطاعات فيلزم استحقاق العقاب على تركه ليحسن الايجاب
واجيب بانه مبني على حديث تعليل افعاله واحكامه تعالى بالعلل
الغائية والاغراض وقد تكلمنا عليه فيما سبق وقد يستدل على
ذلك بالايات والاحاديث الواردة في باب الثواب والعقاب يوم
العرض والجزاء اذ لو لم يجب لجاز العدم فيلزم الخلف والكذب و
الجواب ان اللازم مما ذكرتم انما هو جواز الخلف والكذب ولا دليل
على استحالته والتحقيق ان الايات الواردة في ثواب المطيع تحمل

بمقتضاها ونقول بوقوعه لمن آمن به واطاعه لما ان الخلف في الوعد
نقص يجب تنزهه عنه واما الآيات الواردة في باب عقاب العاصي
فنعمل بموجبها ونقول بوقوعه فيمن تعلق ارادته ومشيته بعقابه
ونخصص منها من لم تتعلق مشيته بعقابه لئلا تعطل قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلا يلزم وجوب
الثواب والعقاب ولا الخلف في الوعد ولا الوعيد نعم قد يفهم من كلامهم
القول بوقوع الخلف في الوعيد لكنه بط والا يلزم الكذب على الله تعالى
والتبديل على قوله وقد قال ما يبدل القول لدي ويمكن دفع هذا بدعوى
اختصاص الآية بالكفار الا انه مخصص عن الاول فليتامل **قال**
وكيف تلزمه طاعاتنا عوضا ونعمة الوقت تربو كل شكران **اقول**
هذا اشارة الى ما استدل به الاصحاب على عدم وجوب الثواب وهو
ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه في
وقت فكيف يستحق عوضا عنها في الدار الآخرة هذا ولعل السر
في شرعية الاحكام وايجاب التكاليف الشاقة للعباد هو تطويع النفس
الابية عن الانقياد ثم تجريدها عن الظلمات الهيولانية والغواشي

الجسمانية لينتقش فيها الصور القدسية والمعارف الربانية ثم تتنور
بالتجليات الحقانية والاقتباس بالانوار السبحانية على ما اشير اليه
بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون
قال في العقل غفران كفر جائز لكن ۰ اتى لها نص تخليد بنيران **اقول**
ذهب الاكثرون الى ان غفران الكفر والشرك جائز عقلا لما ان العقاب
حقه فيجوز اسقاطه وانما علم امتناعه بدليل السمع وهي آية التخليد
في النار ومنعه بعضهم لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية
الاحسان وبين من اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر اذ على تقدير
اقتضاء الحكمة التفرقة بينهما يجوز ان يدخل المحسن في الجنة ابتداء ثم
يدخل المسيء فيها بعد ازمنة متطاولة او يدخلهما معا ولكن يعطي
للمحسن درجات لا ينالها المسيء اصلا او يدخل المحسن في الجنة ولا يدخل
المسيء جنة ولا نارا **قال** اعدت الجنة استدعى تكونها
ونقل آدم منها بعد اسكان **اقول** ذهب اهل السنة وابو علي الجبائي
وابو الحسين البصري وبشر بن المعتمر من المعتزلة الى ان الجنة والنار
مخلوقتان الآن وخالفهم اكثر المعتزلة وقالوا انما تخلقان يوم العرض

والجزاء لنا وجهان الاول ما اشار اليه المص بقوله اعدت الجنة الخ
يعني ان الله تعالى قد عبر عنهما في مواضع من كتابه بصيغة الماضي الدالة
على تكونهما كقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين وازلفت الجنة
للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عما يقع في المستقبل بلفظ الماضي تنبيها على تحقق
وقوعه لا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا وعورض
بقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون في الارض
علوا ولا فسادا واجيب بانه يحتمل الحال ولو سلم فالمعنى نجعلها بعد
هلاكها لحظة ذاتا او صورة للذين لا يريدون في الارض الطغيان
والفساد بل يطلبون مرضاة ربهم الاعلى وبهذا اندفع ايضا ما قاله
ابو هاشم من انهما لو كانتا مخلوقتين يوجب هلاكهما تحقيقا لمعنى قوله
كل شيء هالك لكنه بط لقوله تعالى اكلها دائم وذلك لان المراد بدوام
الاكل انه اذا فني منه شيء جيء ببدله لا انه يبقى بعينه وذلك لا ينافي
الهلاك لحظة والثاني نقل آدم وحواء منها بعد اسكانهما ولما لم يتحقق
ههنا القائل بالفصل كان ثبوت الجنة ثبوتا للنار وقد اوله المخالف

بانهما انما نقلا عن بستان من بساتين الدنيا يكون في ارض فلسطين
قال صاحب المقاصد هذا منهم يجري مجرى الملاعبة بالدين والمراغمة
لاجماع المسلمين واحتج البعض من المخالفين بانهما لو وجدتا فاما
في عالم الافلاك والعناصر او في عالم آخر والكل بط اما الاول فلان الافلاك
لا تقبل الخرق والالتيام ولا تسع فيها شيء من العنصريات واما الثاني
فلاستلزامه التناسخ وانتم لا تقولون به مع بطلانه في ذاته بدليله
واما الثالث فلاستلزامه الخلاء بين العالمين لكونهما بشكليهما
كرتين تتحدد بهما الجهات المختلفة فيهما فان قلت هذا الدليل
لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم العرض والجزاء لانه على
تقدير تمامه ينفي وجودهما مطلقا قلت نعم بل يمكن ذلك بافناء هذا
العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار وغيرهما من الانسان
وساير العنصريات من غير لزوم خرق والتيام وغيرهما من المحالات
كذا ذكره شارح المقاصد وانت خبير بانه قد اجاب عن هذه الشبهة
اولا بانها مبنية على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة
الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار الذي يتقدر به

وارادته بتحديد الجهات فكيف يتصور ح افناء هذا العالم
بالكلية وايجاد عالم آخر يدخل فيه الجنة والنار وغيرهما من العنصريات
قال نعيمها ابدي لا زوال له. واكلها دائم لا انه فان اقول
هذا اشارة الى رد ما عليه الجهمية من زوال نعيم الجنة وفنائها
وانقطاع عذاب النار وهلاكها بعد دخول اهلهما فيهما وهو قول بط
مخالف لما عليه الكتاب والسنة ليس عليه شبهة فضلا عن
دليل وفيه ايضا اشارة الى رد ما عليه طائفة خارجة عن الاسلام
من انكار الخلود في الجنة والسعير بناء على ان اثار القوى الجسمانية
متناهية وايضا حرارة الجحيم تفني الرطوبة التي هي مادة الحيوة على
ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن الانصاف وطور العقل
فيجاب بانها مبنية على قواعد الفلسفة الظاهرة العوار وليست
بمستقيمة عند القائلين بالقادر المختار قال الله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وفي قوله تعالى
واكلها دائم لا انه فان اشارة الى رد ما استدل به ابو هاشم على
كون الجنة والنار غير مخلوقتين وقد سبق منا تصويره وحاصل فصله

المحقق تخصيص الجنة من آية الهلاك او حمل الهلاك على غير الفناء
كما مرت اليه الاشارة وقد يتوهم ههنا انتقاض برهان التطبيق
بنعيم الجنان لجريانه فيه مع كونه غير متناه وانت خبير بانه تخصيص
النقض بجميع مقدورات الله تعالى بالبعض منها اعني نعم الجنان
فما هو يدفع النقض بالكل فهو يدفع النقض بالبعض وانه ظاهر على
من له ادنى مسكة قال اهل الكباير غير التائبين لهم
رجاء عفو بزعم الحاسد الشان اقول مذهب الجمهور من الاصحاب
ان الله يعفو عن بعض الكباير مطلقا ويعذب ببعضها الا انهم
لم يعينوا بشيء من هذين البعضين ومنهم من قال لا قطع بعفو عن
الكباير بلا توبة بل نرجو بعفوه ونجوزه وظاهر كلام المص يوافق
هذا الآن تعليله فيما ياتي يثبت ما ذهب اليه الجمهور كما لا يخفى
وكانه لاحظ ان ما يثبت العفو فهو باثبات الرجاء به اولى وذهبت
المعتزلة الى امتناعه سمعا وان جاز عقلا ومنهم من منعه عقلا
ايضا وقالت المرجئة انه يعفو عن الصغاير والكباير مطلقا اذ
لا عقاب الا على الكافر عندهم وتمسكوا فيه بقوله تعالى حكاية عن موسى ع م

انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله
كما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير بلى قد جاءنا نذير
فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وقوله
فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى والجواب
عن الاول ان المراد بالعذاب ما كان مؤبدا منه فانه مختص بالكافر وعن
الثاني ان الآية مسوقة لبيان حال الكفار في النار والمعنى كلما
القي فوج من الكفار في جهنم سألهم خزنتها الم يأتكم نذير فاجابوا
بانه قد جاءنا لكنا كذبناهم وضللناهم فوقعنا في هذا العذاب
وذلك لا ينفي القاء طايفة اخرى من عصاة المؤمنين في جهنم
لعصيانهم وعدم امتثالهم امر ربهم وعن الثالث ان المراد
بالنار النار المخصوصة الموقدة للجزاء كما يشعر به صيغة التفعل
او اريد بذلك نفي التابيد فانه مخصوص بالكفرة كما سبق
وتمسكت المعتزلة القائلون بامتناعه سمعا بالايات
الواردة في وعيد الفساق قوله تعالى في حق آكل اموال
اليتامى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا

وفي الفار عن الزحف وماواه جهنم وبئس المصير وقوله ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا
فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقوله
وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
الى غير ذلك من الايات والاحاديث الدالة على الوعيد في حقهم
فلو تحقق العفو وترك العقاب يلزم الخلف في وعده والكذب
في اخباره وكلاهما محالان عليه تعالى والجواب ما حققته فيما سبق
فتذكر **قوله** اذ لا عقوبة يعفى عنه معها ولم تتقيد بها آيات غفران
اقول استدل الاصحاب على ثبوت العفو عن بعض الكباير مطلقا
بوجهين الاول ما اشار اليه المحقق بقوله اذ لا عقوبة يعفى عنه
معها يعني ان اهل الاعتزال قد اعترفوا بانه تعالى عفو وهو الذي
يعفو عن الذنب مع استحقاق العذاب والعقاب وهم لا يقولون
به الا في مرتكب كبيرة مات بلا توبة اذ لا استحقاق للعقاب
بالصغاير او بالكبيرة مع التوبة عندهم فلم يبق الا الكباير الغير

المقرونة بالتوبة فثبت انه يعفو عنها كما ذهب اليه الجمهور
من الاصحاب والثاني ما اشار اليه بقوله ولم يعد بها ايات
غفران يعني ان الايات الواردة في باب العفو والغفران
بعضها مطلقة وبعضها عامة كقوله تعالى ان الله لذو مغفرة
للناس على ظلمهم وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فيجب اجراؤها على اطلاقها وعمومها اذ لا دليل على تقييدها
بالتوبة او حملها على تاخير العقوبة المستحقة او على ترك
ما فعل بالامم السالفة من المسخ الى غير ذلك من التاويلات
الفاسدة التي يزعمها المعتزلة على ان التقييد بالتوبة
لا يستقيم في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك فان المغفرة
بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة اصلا **قال**
ولا تخص احاديث الشفاعة ما ليست تعم لاوقات واعيان
اقول يعني ان الاحاديث الواردة في باب الشفاعة مثل
قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي مما يدل ايضا

على ثبوت العفو لمن ارتكب الكبيرة من غير توبة وقد حملها
المعتزلة مخصوصة بالمطيعين والتائبين لرفع الدرجات
لورود النصوص الدالة على نفي الشفاعة مثل قوله تعالى
يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا
يؤخذ منها عدل وقوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه
ولا خلة ولا شفاعة وقوله وما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع ورده المحقق بانها ليست تعم لاوقات
واعيان فلا تكون مخصصة لما ذكرناه فتدبر **قال**
وللرسول بل الاخيار كلهم شفاعة للعصاة عند رحمان
اقول اتفقت الامة على ثبوت الشفاعة للانبياء والرسل
ثم اختلفوا فذهبت الاشاعرة الى ثبوتها لاهل الكبائر من
الامة لاسقاط العذاب لما مر ولقوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنبهم بدلالة سياق الاية عليه
ولا شك ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن
شفاعة له في اسقاط عقابه وقالت المعتزلة بل هي لزيادة

الثواب ورفع الدرجات لا لدرء العذاب والعقاب لما مر
وقد مر ايضا جوابه فتذكر **قال** وللدعاء لاموات واحياء منا
نفع شوهدت في بعض احيان **اقول** يعني ان الدعاء للاموات
له منافع لدفع العذاب عنهم كما يشاهدها اولوا البصاير من عباد
الصالحين ويحكمون بوقوعها وذلك ايضا يدل على ثبوت
العفو لاهل الكباير من الامة واما الدعاء للاحياء فله ايضا
منافع لهم لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء ويشاهدها
ايضا اكثر الناس ويعترفون بثبوته وقد وردت فيه
الاحاديث ايضا ومن ههنا قد ظهر بطلان ما عن وجوب
رعاية الاصلح لاهل الاعتزال ايضا اذ لو وجبت لكان
ذلك تقصيرا للواجب وانه بط قطعا **قال** وليس يدخل في الايمان اعمال
بل ليس هو غير تصديق واذعان **اقول** الايمان في اللغة
التصديق بما جاء به الرسول ضرورة كوحدة الصانع ووجوب
الصلوة وحرمة الخمر الى غير ذلك مما ثبت من الدين ضرورة
هذا هو المشهور وعليه الجمهور وذهب جهم بن صفوان

الى انه المعرفة بالله فقط وقال قوم بل مع ماجاء به الرسول ايضا
وهو المنقول عن بعض الفقهاء وذكر في شرح المقاصد ان كلام
الاشعري ربما يميل اليه وهو مذهب جهم بن صفوان وقالت
الكرامية هو التلفظ بكلمتي الشهادة فقط وقيل بل مع التصديق
بما جاء به الرسول ضرورة وهو المحكي عن ابي حنيفة وعليه
كثير من المحققين وزعم القطان انه هو الاقرار المقارن
بالمعرفة والتصديق وقال الرقاشي بل يكفي مقارنته المعرفة
فقط وذهبت المعتزلة والخوارج الى ان الايمان هو الاقرار
باللسان والعمل بالاركان والتصديق بالجنان وعليه اكثر
السلف واصحاب الحديث ومالك والشافعي والاوزاعي
ثم انهم اختلفوا فيمن ترك العمل فقالت المعتزلة انه ليس
بمؤمن ولا كافر واثبتوا المنزلة بين المنزلتين وقالت الخوارج
بل هو كافر لانتفاء الكل بانتفاء الجزء ولا واسطة بين الكفر
والايمان وذهب غيرهم الى انه مؤمن يدخل الجنة ولا يخلد
في النار ورد بانه كيف سمي الشيء اعني الايمان مع انتفاء جزئه

اعني الاعمال واجيب بان الايمان مقول عندهم على ما هو
الاصل الذي يكفي لدخول الجنة اعني التصديق القلبي وعلى
ما هو الكامل المنجي بلا خلاف على ما اشير اليه بقوله تعالى
انما المؤمنون اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم
المؤمنون حقا فمحل الخلاف منهم ان مطلق الاسم له او للاول
واعلم ان المفهوم من كلام بعض اهل الاعتزال هو هذا ايضا
فالمراد بقولهم انه ليس بمؤمن انه ليس بالايمان الكامل وليس
بكافر ايضا لتحقق اصل الايمان فيه لكنه لا يكفي عندهم لدخول الجنة
بل لا بد من الاعمال الصالحة وعدم العصيان واحتج الجمهور
بظواهر النصوص الدالة على ان الايمان هو التصديق القلبي فقط
كقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ولما
يدخل الايمان في قلوبكم الى غير ذلك من الايات والاحاديث وسقط
مذهب المعتزلة والخوارج ورود عطف الاعمال على الايمان في مواضع
عديدة من القرآن فانه يدل على انه ليس بداخل في الايمان اذ الجزء

لا يعطف على الكل هذا انما يستقيم على ما اشتهر من مذهب
المعتزلة فيما بين القوم واما على ما ذكرناه فلا اسم اصلا ويبطل
مذهب الكرامية لزوم كون المنافق مؤمنا مع ان الاجماع منعقد
على انه منعقد على انه كافر وان كان يطلق عليه اسم المؤمن ويجري
عليه الاحكام الشرعية في الدنيا فان قلت كيف يكون الايمان
عبارة عن التصديق القلبي الذي هو كيفية نفسانية غير اختيارية
لا يتعلق بها التكاليف والامر لاستدعائه فعلا اختياريا يثاب
على امتثاله ويعاقب على تركه قلت ليس معنى كون المامور به امرا
اختياريا انه يجب ان يكون من مقولة الفعل بل ما يمكن حصوله
بالقدرة والاختيار سواء كان ذلك من مقولة الفعل او الوضع
او الكيف او الانفعال كالنظر والقيام والقعود والعلم والتعلم
فالايمان هو التصديق الذي يمكن تحصيله بالاختيار لا مطلق
التصديق او العلم او المعرفة اذ قد يحصل ذلك بالضرورة بلا اختيار
كمن وقع نظره فجأة على جدار فعلم انه جدار ومن ههنا يظهر بطلان
ما ذهب اليه جهم بن صفوان من كون الايمان عبارة عن المعرفة

مطلقا كيف وقد حصل هذا المعنى لبعض الكفرة قال الله تعالى
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم واما ما ذهب اليه القطان وغيره
من جعل الايمان عبارة عن الاقرار المقارن بالمعرفة والتصديق
او بالمعرفة فقط فيرد عليه لزوم عدم اتصاف المومن به الا حال
مباشرته بذلك وتحصيله كما لا يخفى على من له دربة في العلوم
الحكمية وصناعة الكلام وبه ظهر ايضا انه لا يصح جعله جزء
من الايمان كما ذهب اليه كثير من المحققين **قال** والشرع قد عدّ شدّ المرء
زنارا ۔ دليل جحد كتعظيم الاوثان **اقول** هذا جواب عما يقال من
ان الايمان لو كان عبارة عن مجرد التصديق القلبي لما كان المصدق
بقلبه كافرا بشدّ الزنار وغيره من الافعال والاقوال وحاصله
ان الشرع قد عد امثال ذلك من امارات التكذيب فلهذا حكمنا
بكفره **قال** ولا يغاير ايمان واسلام ۔ ولم يكن لهما في الشرع حكمان ۔
اقول قد يفهم من كلام الاصحاب ان المراد بعدم المغايرة بين الايمان
والاسلام هو الاتحاد بحسب المفهوم لكونهما عبارتين عن الاذعان
والقبول وقد يفهم ان المراد بذلك هو عدم الانفكاك بينهما فعلى هذا

يكون قول المحقق ولم يكن لاحدهما حكمان قريبا من العطف التفسيري
ويجوز التمسك فيه بالاجماع المنعقد عليه وعلى انه يمتنع ان
يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما وبالعكس وعلى
ان دار الاسلام دار الايمان وبالعكس وعلى ان الناس في عهد النبي عم
ثلث فرق مومن وكافر ومنافق ولا رابع فلسائل واما التمسك
فيه بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا غير
بيت من المسلمين فضعيف جدا كما لا يخفى وذهب الحشوية وبعض
المعتزلة الى تغايرهما بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى
ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والجواب
ان الكلام في الايمان والاسلام المعتبرين في الشرع لا في معناهما
بحسب اللغة على انه يجوز ان يكون العطف بطريق التفسير وايضا
لا يقدح الاتحاد بمعنى عدم انفكاك احدهما عن الآخر **قال**
وللمقلد ايمان يثاب به ۔ وان يكن عاصيا في ترك ايمان **اقول**
اختلفوا في ايمان المقلد فذهب كثير من العلماء والفقهاء الى صحة

ايمانه وترتب الاحكام عليه في الدارين ومنعه جماعة من
المتكلمين ثم انهم اختلفوا ايضا فالمشهور من مذهب الاشعري
انه لابد فيه من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل
عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم
ودفع الشبه وحكى عبد القاهر البغدادي عنه انه ليس بمؤمن
على الكمال لتركه النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه
بقدر ذنبه وآخره الى الجنة وهو المختار عند المص وقالت
المعتزلة لابد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على
مجادلة الخصوم ودفع ما يرد عليه من الشبهة فان قيل اكثر اهل
الاسلام ايمانهم تقليدي وقد اكتفى به النبي عم والصحابة
ومن بعدهم من الايمة الكرام فما وجه هذا الاختلاف اجيب بانه
ليس فيمن نشأ في دار الاسلام وتفكر في خلق السموات والارض
فان كلهم من اهل النظر والاستدلال وان لم يقدر بعضهم على
التعبير بالفعل بل فيمن نشأ على شاهق جبل ولم يتفكر في خلق
السموات والارض فاخبره انسان بما جاء به النبي عم فصدقه

بمجرد اخباره من غير تفكر احتج الاولون بانه لا معنى للايمان
سوى التصديق على ما عليه الجمهور وهو موجود فيه فينبغي ان يكون
مؤمنا وفيه ان الايمان هو التصديق الحاصل بالاستدلال بطريق
الاختيار ولا وجود لهذا المعنى في المقلد وقد يقال المقصود من الاستدلال
هو التوصل الى التصديق فلا يضرنا عدم حصوله عند حصول المقصود
وفيه نظر واحتج اهل الاعتزال بان حقيقة الايمان ادخال النفس
في الامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا على انه افعال من الامن
للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن من ذلك وانما يكون
بالعلم ورد بانه متعلق بالمخبر كما يقال آمنت به اوله فالمناسب
عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنه المخالفة
والتكذيب كما صرح به صاحب الكشاف وذلك بالتصديق ولو كان
بطريق التقليد ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا
انما يحصل بالاعتقاد الجازم وان يكون عن تقليد وفيه بحث فان
التقليد هو الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكك
فالمقلد لا يكون ذا امن في نفس الامر عن ان يكون مكذوبا او مخدوعا

الا تحصيل اليقين فتأمل قال لا عذر من عاقل في جهل خالقه

ان نال مدة فكر عنه بتمان اقول حكم الجاهل المعاند والمقصر

الذي نال مدة التفكر الا انه لم يبذل المجهود لينال المقصود انه ابدا

في النار ولا يعذر اصلا وكذا من بذل المجهود الا انه لم ينل المقصود

فانه لا يعذر ايضا واما شاهق الجبل الذي لم يبلغه الدعوة فان لم

يصف كفرا ولا ايمانا ولم يعتقد احدهما لم يكن من اهل الكفار

ولو آمن صح ايمانه وكذا كفره ولو وصف الكفر كان من اهل النار

لدلالته على زمان التجربة والتمكن فلا يعذر والا فهو معذور وهذا

هو المراد من قول ابي حنيفة رحمه الله لا عذر من احد في جهل

خالقه لما يرى في الآفاق والانفس كما صرح به المص واملى الشارح

فيعذر الى قيام الحجة وقال الجاحظ وعبد الله بن حسن من بذل

المجهود ولم ينل المقصود فهو معذور اذ لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه

مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير ورد بانه خرق للاجماع وترك

للنصوص الواردة في تأبيد الكفار في النار هذا في حق العاقل منهم واما

من لم يبلغ منهم اوان الحلم كالاطفال فقد ذهب الاكثرون الى انهم

في حكم ابائهم لما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت عن ذلك

فقال ع م في النار وقالت المعتزلة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة

على ما ورد في الحديث وقيل من علم الله طاعته وايمانه على تقدير

البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار قال

وليس مرتبة للعبد مسقطة تكليفه لجانين وصبيان اقول

ذهب جماعة من المتصوفة الى ان العبد اذا امعن في السلوك

وخاض لجة الوصول فربما يرفع الله عنه الامر والنهي ورد بان الخطاب

عام لكل الاوقات والاحوال من غير تفرقة واكمل الناس هم الانبياء

ولم يسقط منهم التكاليف بل شدد عليهم الا يرى انهم يعاتبون

بادنى زلة بل بترك الاولى ايضا واعلم ان الولي قد يحصل له

كمال الانجذاب الى عالم القدس ويستغرق في ملاحظة جناب

الحق بحيث يذهل عن هذا العالم المشاهد فيخل بالتكاليف

من غير تأثم به لعجزه عن مراعاة الجانبين ويكون في حكم

المجانين وقد يسال صدده دوام تلك الحالة وعدم العود

الى العالم الهيولاني وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما حكي عن بعض العارفين

من سوال الاغلاق عن ظواهر العبادات **قال**
وقد يخطئ المرء في فتواه مجتهدا كحكم داود مع فتيا سليمان
اختلفوا في ان المجتهد هل يخطئ ام لا فذهب الاشعري والمعتزلة
الى انه لا يخطئ قط بل كل ما اتى به المجتهد فهو حق وذهب اكثر
المتكلمين والفقهاء الى ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهذا مبني
على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام الحكم ما ادى
اليه راي المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا فقط ويكون غيره
مخطئا وعلى الثاني فالكل مصيب والتفصيل ههنا ان الحادثة
التي وقع فيها الاجتهاد اما ان لا يكون لله تعالى حكم معين فيها
قبل الاجتهاد او يكون وح اما ان لا يكون عليه دليل منه او يكون
وح لا يخلو اما ان يكون ذلك الدليل قطعيا او ظنيا وهذه اربعة
احتمالات فقد ذهب الى كل منها جماعة فذهب الاشعري والمعتزلة
الى الاول منها والتزموا بجواز تعدد الحق وذهب طائفة من الفقهاء
والمتكلمين الى الثاني وقالوا عثور المجتهد عليه ليس كالعثور
على مال مدفون فمن اصابه فله اجران ومن اخطأ فله اجر الكد

والتعب ومال طائفة من المتكلمين الى الثالث ثم اختلفوا في ان المخطئ
هل يستحق العقاب وان حكم القاضي بمثل ذلك هل ينقض ام لا
وذهب جمهور الفقهاء الى الرابع وقالوا ان الحكم معين وعليه دليل
ظني ان وجده المجتهد فقد اصاب والا اخطأ ولا يكلف المجتهد
باصابته لغموضه وخفائه ولهذا كان المخطئ معذورا بل ماجورا
وهو المختار عند المحققين احتجت المعتزلة بانه لو لم يتعدد لزم
التكليف بما لا يطاق وانه بط اما الملازمة فلان المجتهدين مكلفون
بنيل الحق واصابته فلو لم يكن متعددا لكانوا مامورين باصابته
بعينه ومن البين ان ذلك ليس في وسعهم لغموضه وخفاء دليله
والجواب ما اشرنا اليه من ان المجتهد لا يكلف بنيل الحق واصابته
بل ببذل الجهد واستفراغ طاقته وليس فيه تكليف بما لا يطاق
اصلا واحتج الجمهور على ذلك بوجوه منها ما اشار اليه المص
من قصة داود مع ابنه سليمان اذ لو كان كل منهما مصيبا له
لم يكن لتخصيص سليمان في قوله تعالى ففهمناها سليمان جهة اصلا
لان كلا منهما قد نال الحكم وفهمه ورد بان مبنى هذا على جواز الاجتهاد

على الانبياء وخطاءهم فيه وهو م ولو سلم فالمعنى ففهمنا سليمان
الحكومة التي هي اولى وافضل كما يشعر به قوله وكلا اتيناه حكما
وعلما وكذا ما نقل عن سليمان ع م وهو ان غير هذا ارفق
للفريقين ومنها الاحاديث الدالة على ترديد الاجتهاد بين
الخطاء والصواب فان كلا منها وان كان احادا الا ان القدر
المشترك فيما بينها قد بلغ حد التواتر فيصح التمسك بها فيه وقد
يستدل على ذلك بالمعقول وهو ان يكون الفعل الواحد محظورا
ومباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا او غيره والجمع ممتنع
لاستلزامه اتصاف الشيء بالمتنافيين والممتنع لا يكون حكما شرعيا
فان قلت لا نم امتناع اتصاف الشيء بالمتنافيين بالنسبة الى
الشخصين قلت مقتضى دليله لزوم ذلك بالنسبة الى شخص واحد
ايضا اما النص فظ واما القياس فلانه لا يدل على وجوب الشيء بالنسبة
الى شخص دون شخص بل على وجوبه بالنسبة الى الكل كما يظهر ذلك لمن
تامل في اقيسة المجتهدين نعم وجوب العمل بمقتضى القياس انما هو
على المجتهد وعلى مقلديه فقط وانه لا يقدح فيما ذكرناه والله اعلم

ان

ان الحق المطابق للواقع فالقول بمطابقة الحكمين المتناقضين للواقع
لا يصدر عن عاقل فضلا عمن كان علما في التحقيق والتدقيق
حتى اشتهر في ديار الشام وخراسان والعراق واكثر اقطار الارض
باهل الحق والسنة والجماعة اعني ابا الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق
بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة ابي موسى
الاشعري صاحب رسول الله ع م فلعله اراد بذلك ان الحق نظرا
الى اعتقاد المجتهدين متعدد واما في نفس الامر والواقع فواحد
ليس الا وهو حق لا يسوغ انكاره فان قلت هل يجب تاويل كلام
المعتزلة بذلك ايضا قلت نعم ان كانوا ممن يفسرون الحق بما ذكرناه
وان كانوا من القائلين بان الحق والصدق مطابقة الحكم للاعتقاد
كالنظام واتباعه فلا فليتدبر فائدة ولا عقاب بترك اللعن من احد
في حق ابليس فهو الكافر الجاني فلن يزيد يزيد منه مفسدة
فاسكت ولا ترض يوما باسم لعان اقول لم ينقل عن الائمة الكرام
جواز اللعن على معاوية وامثاله كيف وقد قال ع م لا تسبوا اصحابي
فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه

وقال الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وقال علي رضي الله عنه في حق
معاوية واتباعه من اهل الشام وغيرهم اخواننا بغوا علينا ومنع
اصحابه عن اللعن عليهم الا انهم اختلفوا في ابنه يزيد فذكر في بعض
الفتاوى انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على يوسف الحجاج ايضا لورود
النهي عن لعن اهل قبلة واما ما روي من ان النبي عم كان يلعن
بعضهم فلعلمه بحالهم فلو اثبت بمثل ولي به لكان كل ذلك وهو
المختار عند المحقق لما انه لا عتاب على احد بترك اللعن على ابليس
الذي هو الكامل في الكفر والجناية ولا شك ان يزيد واحزابه لايزيدون
منه في الجناية والمفسدة فاسكت في حقهم ان النجاح في السكوت
ومنهم من جوز اللعن عليهم لما جرى من الظلم على اهل بيت الرسول
بحيث لا يقبل الانكار ولا التاويل وسكب بهم الدموع عيون اهل
الغبراء وسكان السماء فلعنة الله عليهم اجمعين الى يوم الدين قال
نصب الامام علينا واجب سمعا • لدفع مظنون اضرار وطغيان اقول
قد يذكر في مباحث الامامة قضايا لا بد من التعرض بها وبيان انها

من اي علم من العلوم الاسلامية كقولهم الحق ان نصب الامام امر الحق
ونصبه واجب او جائز وطريق وجوبه السمع او العقل او كلاهما
جميعا وبعبارة اخرى وجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا
والامام لا بد ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا شجاعا ذا
راي سميعا بصيرا مشتملا على التفاصيل المذكورة في موضعها
وانه بعد الرسول ابو بكر بن قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان
بن عفان ثم علي بن ابي طالب فنقول لا شك ان القضية الاولى
من مباحث الذات من علم الكلام واما القضية الثانية فالظاهر
انها ايضا من مباحث الصفات الفعلية من الكلام على اصل الامامية
واما على ما ذهب اليه الجمهور فهي من مباحث الفروع قطعا واما
الثالثة فهي من الاحكام الاعتقادية وان ذكرت في الفروع فعلى
سبيل المبادئية وكذا ما هو بمعناها واما الرابعة وما
ذكرت معها فالظاهر انها من الاحكام العملية التي يقصد بها
نفس العمل ان لم يشترط فيها كون موضوعها العمل والا فيجب
ان تعد من المباحث الكلامية واما الخامسة وما عطف عليها

من مباحث الكلام قطعا اذا تمهد هذا فنقول انما ذكر المحقق
تلك القضية في اخر كتابه لتضمنه الاشارة الى مسئلة كلامية
ولكون توطيه الى مسئلة اخرى فما بعدها من الكلام واعلم
ان اهل الملة اختلفوا في نصب الامام هل هو واجب ام لا فاذا
كان واجبا فهل يجب على الحق او على الخلق ووجوبه بالسمع او بالعقل
او بهما جميعا فذهبت الاشاعرة الى انه يجب على الخلق سمعا وقالت
الزيدية واكثر المعتزلة انه واجب عليهم عقلا ومنهم من قال
لوجوبه عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية انه
واجب على الله ثم اختلفوا فقالت الامامية انما يجب عليه
لحفظ قواعد الدين عن التغير والتبدل وقالت الاسماعيلية
بل ليكون دليلا عليه وعلى صفاته اذ لا يكفي لمعرفته العقل عندهم
وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام بل هو من الامور الجايزة
وقيل يجب ذلك عند الامن الفتنة وقيل بل بالعكس لنا
وجوه الاول قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امامه
مات ميتة جاهلية فان قلت هذا انما يدل على وجوب المعرفة

لا على وجوب نصبه ولا يستلزمه لجواز ان ثبت وجوبه
بالعقل قلت ثبوت وجوبه بالعقل مبني على قاعدة الحسن والقبح
العقليين وقد ابطلناها فيما سبق فلا بد من وجوبه بالسمع
والثاني الاجماع المنعقد بعد وفات النبي عم على امتناع خلو
كل عصر من خليفة وامام ليقوم بامر الدين القيم والثالث
ما اشار اليه المحقق من ان فيه دفعا للضرر المظنون في العباد
وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيشهد بصحتها ما
نشاهد من استيلاء الفتن وتكثر المحن بمجرد موت من يتصدى
برعاية بيضة الاسلام فما ظنك ممن اقام جميع مصالح الانام
واما الكبرى فبالاجماع وما يقال ان الصغرى من باب الحسن
والقبح العقليين وانتم لا تقولون به والكبرى واضحة فلا حاجة
الى التعرض بالاجماع فيندفع بانها ليست من فروع الحسن
والقبح وكون دفع الضرر واجبا بمعنى انه يستحق تاركه الذم والعقاب
مما لا يخفى خفاؤه على احد فلا بد من التعرض بالاجماع وبهذا ظهر
ضعف ما استدل به المعتزلة على وجوبه عقلا وهو ان دفع الضرر

واجب عقلا كالاجتناب عن الطعام المسموم والجدار المشرف على
السقوط واحتجت الامامية على وجوب نصبه على الله بانه لطف
لكون العبد معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية وانه واجب
على الله تعالى والجواب بعد المساعدة على المقدمتين انه انما يحصل
بامام ظاهر قاهر يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي
والشهوات وهم لا يقولون به وقالت الخوارج ان في نصب الامام اثارة
للفتنة لتباين الاراء وتخالف الاهواء وكل ما يكون كذلك ينبغي
ان يكون ممتنعا لكن احتمال الاتفاق على تعيينه او تعينه باستجماع
شرايط الامامة وتفرده فيها او ترجحه على الغير من بعض الجهات
اخرجه من حيز الامتناع الى الجواز والجواب ان اعتبار التقدم بالاعلم
ثم الاورع ثم الاسن يدفع الفتنة ولو سلم فالفتنة في تعيينه
بالنسبة الى الفتن في عدمه ملحقة بالعدم واما القائلون
بالتفصيل فمنهم من قال انه عند الفتنة يزيدها لاستنكافهم
عن طاعته فلا يجب واما عند الامن فيجب لكونه الى شعاير الاسلام
ومنهم من قال انه حال الامن وظهور الانصاف بين الناس

لا يحتاج اليه فلا يجب وعند الخوف والفتنة يجب ليدرأ
المفاسد ويدفع المعارك والجواب بعد تسليم ما ذكر انهما تعارضا
فتساقطا واعلم انهم اختلفوا ايضا في شروط الامامة وطريق
ثبوتها اما الشروط فذهب الجمهور الى انه يجب ان يكون مجتهدا
في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين من اقامة الحجج ودفع الشبه
والعقايد وفصل الخصومات في الوقايع وان يكون ذا رأي وبصارة
في تدبير الحروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وان يكون شجاعا
حتى يقوى على ذب الظلمة ورعاية بيضة الاسلام ومنهم من اكتفى
فيها بكونه ذكرا عاقلا بالغا عادلا اذ قلما يجتمع تلك الصفات
في شخص واحد وجواز الاستعانة بالغير وزاد الاشاعرة والجبائيان
كونه قرشيا ومنعه الخوارج وجماعة من المعتزلة واحتج الاشاعرة
بقوله عم الايمة من قريش وقد انعقد عليه اجماع الصحابة
حيث استدل به ابو بكر رضي الله على الانصار حين ما قالوا منا امير
ومنكم امير وتمسكت الخوارج بقوله عم اطيعوا ولو أمر عليكم عبد
حبشي اجدع ورد بان ذلك فيمن أمره الامام على قوم جمعا بين الادلة

لانه وارد على سبيل الفرض مبالغة وكيف لا والاتفاق واقع
على ان العبد لا يصلح للامامة وقد اشترط الشيعة كونه هاشميا
قال صاحب المقاصد ومقصودهم بذلك نفي امامة ابي بكر
وعمر وعثمان ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة آل عباس
وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن دليل وقالت الامامية يجب
ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل ويجب
ايضا ان يكون معصوما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ووافقهم
الاسماعيلية في هذا الجواب بعد تسليم ان المراد بالامامة المذكورة
في الاية الكريمة هو ما ذكرناه ان الظالم من ارتكب معصية مسقطة
للعدالة مع عدم التوبة لا من لم يكن معصوما وقد اشترطت
الغلاة ظهور المعجزة على يده ليعلم به صدقه في دعوى الامامة
والجواب ان ذلك انما يشترط للنبوة لا للامامة كيف وقد تبين
امامة ابي بكر وعمر وعثمان وليسوا بمعصومين ولا عالمين بجميع
المسائل الدينية واما طريق ثبوتها فالنص من النبي عم او من الامام
السابق وذهب الاصحاب الى انها تثبت ببيعة اهل الحل والعقد

ايضا خلافا للشيعة قالوا الامامة نيابة عن الله ورسوله
فكيف تثبت بقول الغير والا لكان الامام خليفة عنهم لا عن
الله ورسوله والجواب ان البيعة ليست مثبتة للامامة
عنهم بل هي علامة دالة على نيابته عن الله ورسوله فلا يلزم
ما ذكر ثم ان حصول الامامة بالبيعة لا يتوقف على اتفاق
جميع اهل الحل والعقد بل يكفي فيها واحد واثنان الا ترى ان
الصحابة مع شدة محافظتهم على امور الشرع اكتفوا في امامة
ابي بكر بعقد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعقد عبد الرحمن بن
عوف لعثمان وانعقد على ذلك اجماع الامة الى يومنا هذا وذكر
البعض من الاصحاب انه يشترط ذلك بمشهد بينة حاضرة لئلا
يودي الى المخاصمة بالعقد سرا ثم اذا اتفق تعدد العقد في بلد
او بلاد فالاول اولى فيجب امضاؤه ولو اصر الآخر يقاتل حتى يفئ
الى امر الله فان كانا في آن واحد او لم يعلم ايهما اقدم يجب استئناف
العقد لمن وقع عليه الاجتهاد ولا يجوز عقد الامامة لشخصين
في جانب متضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال

النظام واما اذا كان متسعا فقد اختلف فيه **قال**
اما منا باشارات الرسول ابو بكر كما اجمع القاضي مع الداني .
اقول اختلفوا في تنصيص النبي عم على امام بعده فذهب
الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والخوارج الى نفيه وذهب اخرون
الى ثبوته ثم اختلفوا فقال الحسن البصري الى انه عليه السلام
قد نص على ابي بكر نصا خفيا وهو تقديمه في الصلوة وقال بعض
الحدث انه عليه السلام نص عليه نصا جليا وهو قوله
ائتوني بدواة وقرطاس لاكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان
ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وذهب الشيعة الى انه
عليه السلام قد نص على علي بن ابي طالب اما النص الخفي فبالاتفاق
واما النص الجلي فعند الامامية وهو قوله عليه السلام مشيرا اليه
واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي وانكره اهل الحق
اذ لو كان في حقه ذلك لاشتهر فيما بينهم واللازم منتف والا لم
لم يمتنعوا عن الانقياد والعمل بموجبه ولم تقع بينهم تردد
في سقيفة بني ساعدة وفيه انه يجوز ان يكون ترددهم

بناء على تعارض النصوص عندهم فلا يدل ذلك على انتفاء
النص في حقه ثم يدل ذلك على انتفاء نص يثبت خلافته على
وسعى الخلافة عن غيره بعيد وفاته وبهذا ظهر ايضا ضعف
الاستدلال عليه بقول العباس لعلي امدد يدك ابايعك
حتى يقول الناس هذا عم الرسول بايع ابن عمه فلا يختلف
عليك اثنان والاظهر ان يقال ان ما ذكرتم انما يدل على
حقية خلافة علي بعد الرسول ونحن لا ننكرها بل ندعي ايضا
حقية خلافة ابي بكر كما يشير اليها الايات والاحاديث منها
قوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض فان فيه وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين
المخاطبين وهم الصحابة ولم يثبت لغير الائمة الاربعة
فثبت خلافة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي ايضا ومنها قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون والمراد بالداعي ابو بكر عند الاكثرين والقوم
قوم مسيلمة الكذاب وقيل فارس فالداعي عمر وفي خلافته خلافته

ومنها قوله عليه السلام اقتدوا بالذين بعدي ابي بكر
وعمر وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير
ملوكا عضوضا اي ينال الرعية منهم ظلم كانهم يعضون
عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين
وخلافة عثمان اثنا عشرة وخلافة علي ست سنين ومنها
ما تقدم فان فيها اشارة بل تصريحا لحقية خلافة كما ادعاه
اصحاب الحديث والعمدة في اثبات خلافة اجماع الصحابة ومن
بعدهم الى يومنا هذا كما صرح به المحقق بقوله كما اجمع القاصي مع الداني
فالمراد بالداني هو الصحابة وبالقاصي من بعدهم من القرون
ويحتمل ان يريد بالداني من اجتمع في سقيفة بني ساعدة وبالقاصي
الذين كانوا خارجين عنها **قال** وبعد نص ابو بكر لفاروق •
وبعده صار شورى بين اركان **اقول** قد علم مما نقلته فيما سبق
حقيقة خلافة عمر وعثمان وعلي الا ان العمدة في امامة عمر نص
ابي بكر باستخلافه فانه دعا في مرضه الذي توفي منه عثمان بن عفان
وامره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا
واول عهده بالعقبى بر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني
استخلفت عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير
الذي اردته والا فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما العمدة
في امامة عثمان وعلي فهي البيعة كما صرح به المص فيما بعد واراد بالاركان
عثمان وعليا وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد
بن ابي وقاص وذلك ان عمر رضي الله عنه لما استشهد ترك الخلافة
شورى فيما بينهم وهم فوضوا الامر الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا
بمن اختاره فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لاوامره واقاموا معه الجمع والاعياد وهذا معنى قوله
فسلمت خمسة منهم لسادسهم فبايعوه بطوع بين اعيان
قال وذاك عثمان ثم القوم جلتهم • قد بايعوا عليا عقد رضوان •
اقول يعني لما استشهد عثمان بن عفان رضي الله عنه وترك
الامر مهملا اجتمع كبار المهاجرين والانصار والتمسوا منه
قبول الخلافة فبايعوه باجمعهم لانه كان احقهم
واولاهم بالخلافة **قال** لا نص فيه جليا بل قد اجتهدوا •

لكن معاوية المخطئ كمروان . اقول يريد انه لم يوجد نص
صريح يدل بالضرورة على خلافة علي رضي الله عنه كما ادعاه
الشيعه بل انما ثبت خلافته باجتهاد الصحابة واتفاقهم
على انه اولى وافضل من اهل عصره فلهذا خالفهم معاويه
رضي الله عنه وادى رايه الى خلافته لكنه خطأ فتدبر
قال واذكر صحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . بالبر والخير واهجر طعن مطعان .
اقول لقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم
انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام
اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقوله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله
ومن اذى الله يوشك ان يواخذه وكالاحاديث الصحيحة
المنقوله في مناقبهم كما ذكر في الصحيحين وغيرهما
واما ما وقع فيما بينهم من المحاربات والمنازعات
فينبغي ان يحمل على محملات صحيحه ولا يطعن بها فيهم

ومن سبهم وطعن فيهم يخاف ان يقع في الكفر ويعد
من اهل الاهواء والابتداع فان كلهم بذلوا للدين
مهجتهم وارواحهم وللشريعة كانوا خير انصار

اللهم اجعلنا من الذين سلكوا
طريقتهم واتبعوا سيرتهم
ولا تجعل في قلوبنا غلا
للذين امنوا انك
انت اولها.

م

الحمد لله عالي الوصف والشان   منزه الحكم عن آثار بطلان   منه الصلوة على سكان رابعة   نبينا المصطفى من نسل عدنان

والآل والصحب ثم التابعين لهم   ما جاد السحب للمرعى بهتان   هذي عقايد عبد مذنب جان   يرجى بها كل موصوف بايمان

اعدها ذخر يوم لا ارتياب به   مستودعا عند ذي عدل واحسان   الهنا واجب لولاه ما انقطعت   آحاد سلسلة حتت بامكان

كذا الحوادث والاركان هذه   على وجود قديم صانع بان   خلق الخلايق تخلو عن مخالفة   اذ لا توارد ينفي القول بالثاني

وذاته ليس مثل الممكنات فما   حكما الوجوب مع الامكان ياتيان   فمن غناه عن الاغيار كثرته   لحاجة الكل فيما فيه جزءان

وليس كلا ولا جزءا ولا عرضا   ولا محلا لاعراض واكوان   ولا تنقل جوهرا او عينية به   ونزه الاسم عن ايهام نقصان

بكل شيء محيط لا اتحاد له   ولا حلول الذي اصحاب عرفان   لا اتصال له باحيان واوقات   ولا اتصاف له باشكال والوان

حي سميع بصير شاء   ذو قدرة وكلام غير الحان   وكثرة القدماء غير لازمة   اذ لم يكن غيرها في عين يقظان

نفي التسلسل اجماعا ومعنا فيه   افاد قدرة ذي صنع واتقان   كما استدل على علم المؤثر من   اتقان افعاله الدارين ايقان

وليس يخرج شيء عن ارادته   لكنه قط لا يرضى بكفران   ليس الارادة امرا وابتغاية بل   وصف يخصص مقدورا برجحان

تحقيق ترجيح ما ينفي ترجحه   كون اثنين من ما بعطشان   تكوينه ازلي لا زمان له   لكن مكونه في الوقت والآن

كلامنا صفة نفسية فيها   ممتاز عن اخرس او عجم حيوان   فليس علما بشيء او ارادته   لزومها بافتراق عند وجدان

لا يقتضي خلق نفسي وكثرته   خلق اللغات كما نجيل وفرقان   الشرع ليس بفرع للكلام يكفي   لاثباته اعجاز قرآن

ورؤية الله بالابصار واقعة   للمؤمنين لكن لا للعميان   برى الهوية لكن لا من جهة   او كونه عرضا او سبق فقدان

حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا   لكن تردد هم في دار رضوان   الله خالق افعال العباد وما   يظن توليده من فعل انسان

هاد فعل حقيقي وان نسبا   على المجاز الى رسل وشيطان   الحسن والقبح شرعيان لكنا   نقول بالعقل ايضا قد يبينان

وللعباد اختيار هو كسبهم   فيوصفون بطوع او بعصيان   لا دخل للعقل في حكم الاله وفي   تجويز تعليله في البعض قولان

ولا يكلف عبد فوق طاقته   لكنه لا لعقل عاجز عان   لو كان اصلح فرضا ما ابتلى احدا   بالكفر والفقر والبلوى واحزان

والرزق ما يسوق الحيوان ياكله   محرما او مباحا فهو قسمان   ولا يقدم حيوان على اجل   ولن تقطع في انياب اغوال

كل العناصر والافلاك حادثة   وجزؤها جوهر فرد ببرهان   العلو بالسفل ربط لا بتعليل   اذ قد يدور مدار بل مضافان

الله ارسل فينا رسلا مصدقين   بآيات وتبيان   لحاجة الخلق في حكم العقول الى   متمم وكذا في علم اديان



داماس
نفس ناطقه دیه رتبه ء سری اودر
دره دریت بغیر قیاس لطیفه
واصل اولدیغی
کسب فیض وکمال